KT

Bertold Klappert
Worauf wir hoffen

Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi

Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann

Kaiser Taschenbücher

Originalausgabe

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Klappert, Bertold:
Worauf wir hoffen : Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi /
Bertold Klappert. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann. –
Gütersloh : Kaiser, 1997
(Kaiser-Taschenbücher ; 152)
ISBN 3-579-05152-0

ISBN 3-579-05152-0
© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Ingeborg Geith, München
Umschlagmotiv: »Saint-Severin Nr. 2« von Robert Delaunay
© L & M SERVICES B.V. Amsterdam 970612
Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau
Druck: Clausen & Bosse, Leck
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

Inhalt

Einleitung 9

Das Kommen Gottes
Adventliche Hoffnung und kosmische Verwandlung 13

I. Das Kommen Gottes
Grundkategorien christlicher Eschatologie 16
1. Die horizontal-lineare Eschatologie (I § 1) 16
2. Die vertikal-existentiale Eschatologie (I § 2) 17
3. Die adventlich-antizipatorische Eschatologie (I § 3) 18
4. Die messianisch-apokalyptische Eschatologie des Judentums (I § 4) 19

II. Das Leben der zukünftigen Welt
Personale Eschatologie 22
1. Die neue systematische These 22
a) Das geliebte Leben und der Tod (II § 1)
Die Wissensfrage 23
b) Die Auferweckung alles Lebendigen (II § 2,2)
Die biblische Frage 23
c) Die Verwandlung des ganzen gelebten Lebens (II § 2,3)
Die Kontinuitätsfrage 24
d) Die Gemeinschaft Christi mit den Lebenden und den Gestorbenen (II § 4,4)
Die Ortsfrage 27
2. Die protestantisch-theologische Tradition Moltmanns .. 29
3. Die systematischen Abgrenzungen 34
a) Kein Purgatorium (II § 4,1)
Die katholische Tradition 34
b) Kein Seelenschlaf (II § 4,2)
Die lutherische Tradition 34
c) Keine »Auferstehung im Tod« (II § 4,3)
Die moderne katholische Theologie 35

d) Keine Verewigung des endlichen Lebens
E. Jüngel 36

III. Das kommende Reich Gottes
Weltgeschichtliche Eschatologie 38
1. Die Grundkategorien weltgeschichtlicher Eschatologie (III § 1 § 2) 39
2. Die exegetisch-systematische These (III §2, §7, §10) 42
a) Die gesamtbiblische Verwurzelung (169-175; 254-257) 44
(1) Ist die *messianische* Eschatologie biblisch verwurzelt? (III § 2) 44
(2) Ist die *apokalyptische* Eschatologie biblisch verwurzelt? (III § 10) 45
b) Die christologische Begründung (219-222; 257-260) 46
(1) Ist die *messianische* Eschatologie christlich? (III § 7) 46
(2) Sind die *apokalyptischen* Enderwartungen christlich? (III § 10) 47
c) Die theologische Notwendigkeit der messianisch-apokalyptischen Eschatologie (222-227; 260-262) 48
(1) Warum ist die *messianische* Eschatologie notwendig? (III § 7,3) 48
(2) Warum ist die *apokalyptische* Eschatologie notwendig? (III § 10) 51
3. Die systematischen Abgrenzungen (III §§ 3-6, §§ 8-9) 52
a) Die Gestalten des säkularisierten Messianismus (III §§ 3-6) 52
b) Die Gestalten der säkularisierten Apokalyptik (III §§ 8-9) 53
c) Die universalgeschichtliche Eschatologie W. Pannenbergs 54
4. Das Ziel der weltgeschichtlichen Eschatologie (III § 11) 58

IV. Neuschöpfung der Natur und Einwohnung Gottes
Kosmische Eschatologie 60
1. Die Grundkategorien kosmischer Eschatologie (IV § 1, § 2)
Neuschöpfung – Verwandlung und Verklärung – Vollendung 61
a) Neuschöpfung, nicht Wiederherstellung 62
b) Verwandlung und Verklärung, nicht Vernichtung 62
c) Vollendung, nicht nur Erlösung von der Sünde 62
2. Die gesamtbiblische Verwurzelung und die christologische Grundlegung (IV § 3, § 4) 65
a) Die gesamtbiblische Verwurzelung 65
b) Die christologische Grundlegung 68
3. Die neue systematische These
Der Schabbat in der Zeit und die Schechina im Raum 70
a) Die Erfüllung der geschöpflichen Zeit in der zukünftigen Welt-Zeit Gottes (IV § 3) 72
b) Die Erfüllung des geschöpflichen Raumes in der allgegenwärtigen Schechina Gottes (IV § 4) 77
c) Die Vollendung Jerusalems in der Einwohnung der kosmischen Schechina Gottes (IV § 5) 81

V. Die Fülle der Herrlichkeit Gottes und das Fest des Universums
Göttliche Eschatologie 87
1. Die absolutistische Selbstherrlichkeit Gottes (V § 1) ... 88
2. Die weltgeschichtliche Selbstverwirklichung Gottes (V § 2) 88
3. Die kommunikative Verherrlichung Gottes (V § 3) 89

VI. Einige vorläufige Anfragen
Dein Reich komme, Dein Tora-Wille geschehe! 90
1. Vorschläge in einer Gemeinschaft 90
2. Integrierende Eschatologie 94
3. Gott wird sein alles in allem (1Kor 15,28) 99

Der Weg Jesu Christi
Christologie in messianisch-apokalyptischen Dimensionen 103

I. Die Kategorien des Messianischen, des Apokalyptischen und des Eschatologischen 104

II. Die Grundlegung der Christologie in der messianischen Hoffnung des Judentums (Kap. I) 107

III. Die prophetisch-messianische Sendung Jesu Christi (Kap. III) 112

IV. Die apokalyptisch-eschatologischen Leiden Christi (Kap. IV) 121

V. Die eschatologische Auferweckung Christi und die kosmische Neuschöpfung aller Dinge (Kap. V und VI) 126

VI. Einige vorläufige Anfragen: Vom messianischen zum apokalyptisch-kosmischen Paradigma? 133

Antwort 139

I. Der Weg Jesu Christi 142
1. »Der Vater unseres Herrn Jesus Christus« und der »Gott Israels« 142
2. Stellvertretung – Sühne – Versöhnung: Vorbehalte und Fragen 148

II. Das Kommen Gottes 153

Einleitung
Dank für Lehre und Ermutigung

Jürgen Moltmann bin ich als theologischem Lehrer zuerst im Jahr 1959 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal begegnet. Während der vier Semester meines dortigen Studiums habe ich alle Lehrveranstaltungen Moltmanns mit großem Interesse und Gewinn besucht: Seine Seminare über Luthers »De servo arbitrio« und über Luthers Genesisvorlesung, seine Vorlesungen über die Theologie der Hoffnung und die Theologie der Reformatoren sind mir unvergeßlich. Moltmann bahnte mir den Weg nach Göttingen zu W. Zimmerli, O. Weber und E. Wolf.

Als ich 1964 als Student nach Bonn kam und dann als Assistent von W. Kreck eine Zeitlang in Bonn blieb, habe ich Moltmanns Vorlesung über Kreuzestheologie, die Grundlage seines späteren Buches DER GEKREUZIGTE GOTT (1972), gehört. So konnte ich in Bonn die Diskussion mit Moltmann weiterführen.

Zu dem von mir im Jahre 1966 herausgegebenen Quellenband »Diskussion um Kreuz und Auferstehung« steuerte Moltmann einen Beitrag bei. Zu meinem Buch »Die Auferweckung des Gekreuzigten« schrieb mir Moltmann 1972 einen ausführlichen Brief der Ermutigung und Kritik. 1975 veröffentlichte Michael Welcker im Diskussionsband über Moltmanns Buch DER GEKREUZIGTE GOTT meine Rezension zur Kreuzestheologie Moltmanns. 1979 lud mich Moltmann auf die Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie »Recht auf Arbeit – Sinn der Arbeit« zur Mitarbeit ein. Dort referierte ich über das Thema »Arbeit Gottes und Mitarbeit des Menschen«. Es folgte 1984 – 50 Jahre nach Barmen – eine weitere Einladung, über das Thema »Barmen I und die Juden« zu referieren. Der Einladung, zur Festschrift für Jürgen Moltmann GOTTES ZUKUNFT – ZUKUNFT DER WELT (1986) einen Beitrag über das Thema »Barmen V und das Problem des Widerstandsrechts innerhalb der Demokratie« beizusteuern, bin ich gern gefolgt.

Im Jahre 1989 habe ich zusammen mit Moltmann die Festschrift für seinen früheren Bonner Kollegen und meinen Göttinger Mentor H.-G. Geyer herausgegeben (Ev.Th.5/1989). Im Wintersemester

1989/90 habe ich ein Seminar über Moltmanns Buch DER WEG JESU CHRISTI (1989) an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal gehalten. Moltmann hat sich dankenswerterweise am 30.01.1990 einen ganzen Seminartag den Fragen der Studierenden in Wuppertal gestellt. Auch von dieser Veranstaltung habe ich manche Belehrung über den Weg und die Intentionen der ökumenischen Theologie Moltmanns erhalten.

Die hier veröffentlichte kritische Würdigung von Moltmanns Buch DER WEG JESU CHRISTI ist aus diesem Seminar und Seminartag entstanden.

Wie schon seine Bücher vorher, so hat mir Moltmann am 10.09.1995 seine Eschatologie DAS KOMMEN GOTTES »mit guten eschatologischen Grüßen« zugesandt. Die Publikation dieser Summa Eschatologica nahm ich zum Anlaß, im Sommersemester 1996 ein Seminar über Moltmanns Buch im Vergleich mit Marquardts Eschatologie »Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?« abzuhalten. Daraus ist die hier veröffentlichte umfassendere Würdigung, Weiterführung und Kritik der Eschatologie Moltmanns entstanden.

Als ich Moltmann im Jahre 1976 meine in »Hören und Fragen« erschienene Meditation über 1Kor 15,19-28 zuschickte, schrieb er mir: »Ihre Ostermeditation ... hat mich ins Herz des theologischen Interesses getroffen, sie ist mir sozusagen aus der Seele gesprochen ... Es entzückt mich ganz besonders, solche Töne von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal zu hören. Sind mir doch auf jenem Berge die Visionen für die THEOLOGIE DER HOFFNUNG gekommen« (3.5.1976).

Ich möchte mit den hier vorgelegten beiden Arbeiten diese Grüße von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal aus herzlich erwidern und Moltmann als meinem theologischen Lehrer für alle persönliche Förderung, entscheidend aber für Wegweisung in ökumenischer Verantwortung und Ermutigung zum messianischen Hoffen danken.

Frau Christel Ebert habe ich für die sorgfältige Erstellung des Manuskriptes, meinem Wissenschaftlichen Assistenten, Jochen Denker, und meiner Wissenschaftlichen Hilfskraft, cand.theol.et phil. Anne Gidion, für Verbesserungsvorschläge und das Korrekturlesen zu danken. Der Evangelischen Kirche im Rheinland danke ich für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Im Folgenden verweisen die Stellenangaben in runden Klammern ausschließlich auf Moltmanns jeweils diskutierte Bücher. Die Hinzufügungen in eckigen Klammern stammen von mir. Die Kursivierung in Moltmann-Zitaten stammt gelegentlich von mir.

Wuppertal zu Ostern 1997 Bertold Klappert

Das Kommen Gottes
Adventliche Hoffnung und kosmische Verwandlung

»Die ganze Erde –
die Fülle Seiner Herrlichkeit«
(Jes 6,3)

Jürgen Moltmanns CHRISTLICHE ESCHATOLOGIE mit dem Titel DAS KOMMEN GOTTES ist ein inspirierendes, wegweisendes, sprachlich und theologisch neue Perspektiven aufschließendes, dazu ein tröstliches Werk, aber – trotz der Eindringlichkeit der Sprache und Eindrücklichkeit der Formulierungen – kein leicht zu lesendes Buch. Versuchen wir zunächst, diese Eschatologie im Allgemeinen zu charakterisieren:

a) Moltmanns Werk ist eine *summierende Eschatologie*: Sie bündelt und faßt den Weg zusammen, den M. von der in Wuppertal geschriebenen und ca. 30 Jahre zuvor erschienenen »Theologie der Hoffnung« (1964) bis hin zu seiner im Advent 1994 abgeschlossenen Eschatologie in messianischen und apokalyptischen Dimensionen (1995) gegangen ist. Moltmann hat den Rückbezug auf die »Theologie der Hoffnung« immer wieder sichtbar gemacht (22, 39, 151, 166 u.ö.), er hat auch Korrekturen an damaligen Aussagen benannt (89, 93). Der entscheidende theologisch-verheißungsgeschichtliche Ansatz ist dennoch geblieben und durch alle Bücher Moltmanns hindurch kontinuierlich erkennbar, so daß in der Tat »ein gewisses Programm« (13) entstanden ist. Moltmann legt seine SUMMA ESCHATOLOGICA vor.

Man sollte deshalb nicht sagen, »daß nicht mehr wie damals der Begriff der ›Verheißung‹ als Widerspruch zur vorhandenen Weltwirklichkeit den tragenden Grundbegriff der Argumentation bildet«[1]. Im Gegenteil: »Die Geburt der Zukunft aus dem Geist der Verheißung« (17) ist die umfassende Krisis gerade auch eines sich universalgeschicht-

1. *W. Pannenberg*: Anbrechende Zukunft. J. Moltmanns Eschatologie in: Ev Komm 2/1996, 76-78, 76.

lich verstehenden Wirklichkeitsverständnisses. Als kritische Eschatologie und Eschatologie der Krisis ist sie zugleich Dokumentation einer »öffentlichen Theologie« (15).

b) Moltmanns Eschatologie ist eine *integrierende Eschatologie*: Sie bündelt, was sonst auseinanderfällt oder als Alternative verstanden wird: Individualeschatologie (Kap. II), Eschatologie der Geschichte (Kap. III), Eschatologie der Natur (Kap. IV) und Eschatologie Gottes (Kap. V). Dabei *integriert* sie in einer bestimmten Perspektive und Akzentuierung: »In diesem Buch über Eschatologie laufen die verschiedenen Horizonte des ewigen Lebens [Kap. II], des ewigen Reiches [Kap. III] und der ewigen Schöpfung [Kap. IV] auf einen Punkt zu: auf die kosmische *Schechina Gottes* [Kap. V]: Gott will zu seiner ›Wohnung‹ in seiner Schöpfung ... kommen« (13). Von daher kann M. die »Grundfrage biblischer Eschatologie« wie folgt formulieren: »Wann wird sich Gott in seiner Gottheit an Himmel und Erde erweisen? Und die Antwort liegt in der Verheißung des kommenden Gottes« (16) und lautet: »Die ganze Erde – (wird sein) die Fülle seiner Herrlichkeit«, wie ich, anders als M., um die Intention M.s klarer herauszubringen, Jes 6,3 übersetzen möchte.

Als integrierende will M.s Eschatologie auch eine Auslegung der zweiten Bitte des »Vater-Unsers« sein (16): Dein Reich komme! Aber dann heißt es doch – der Perspektive der kosmischen Einwohnung Gottes (Jes 6,3) entsprechend: »Integraler als das geschichtliche Symbol ›Reich Gottes‹ ist darum das Symbol der kosmischen Eschatologie von der ›*Neuschöpfung aller Dinge*‹« (151). Neuschöpfung aller Dinge und kosmische Einwohnung Gottes im Sinne von Jes 6,3 und 1Kor 15,28 sind also nicht integriert in das Kommen des Reiches Gottes und seiner Tora-Gerechtigkeit (Dein Reich komme – Dein Tora-Wille geschehe!), sondern umgekehrt. Geht das exegetisch und theologisch-systematisch? Ist 1Kor 15,28 »Gott alles in allem« nur von Jes 6,3 her zu interpretieren? Wir werden am Schluß auf diese Fragen zurückkommen.

c) M.s Eschatologie ist eine *kontextuelle Eschatologie*: Als eine »Eschatologie heute« (19) ist sie zugleich eine kritische Analyse von individueller Existenzgeschichte und sich fortschreibender Weltgeschichte. Als solche ist sie besonders sensibel für die *Brüche* in der Geschichte und für die Wahrnehmung dieser Brüche: »Mit ›Auschwitz‹ wurde der jüdisch-christliche Traum von der Assimilation der Juden in der Christ-

lichen Welt ausgelöscht. Mit ›Hiroshima‹ verlor die Menschheit ihre atomare, mit ›Tschernobyl‹ ihre ökologische Unschuld. Die Schrekken der Geschichte des 20. Jahrhunderts haben alle chiliastischen ... Projekte des 19. Jahrhunderts, sowohl in religiöser wie in säkularer Gestalt, unwiederbringlich ruiniert« (21; 19-22).

d) M.s Eschatologie ist eine *jüdisch beeinflußte Eschatologie:* M.s »eschatologisches Bedenken der Einwohnungen Gottes« mit dem Zielpunkt der »eschatologischen *Schechina Gottes*«, die die ganze Schöpfung neuschafft und erfüllt (13), ist vom gesamtbiblischen, aber darüber hinaus auch vom gegenwärtigen jüdischen Denken zutiefst geprägt und geformt. M. wirft also nicht nur einen ausführlichen Seitenblick auf das Judentum[2], noch ist seine Beeinflussung durch das Judentum – je nach Geschmack und Einstellung – entweder nicht tief genug[3], oder so tief, daß seine die ganze Eschatologie fundierende christologische Methode durch die jüdische »Einwohnungsmetaphorik« überfremdet wird[4]. Vielmehr ist M.s eschatologisches Denken gerade von der Christologie her, d.h. »von der Einwohnung [...] Gottes ... in seinem Christus« her (13) offen für Aufnahme und Inspiration durch israelitisch-jüdisches Denken. Denn – so hat M. bereits im WEG JESU CHRISTI (17) grundlegend formuliert: Nur wer Jesus, den Messias und Menschensohn Gottes, im Kontext nicht nur der Hebräischen Bibel, sondern zugleich im Kontext des lebendigen Judentums bis heute kennt, versteht ihn authentisch. Deshalb ist auch in dieser ESCHATOLOGIE »leicht erkennbar, wie sehr und tief mich israelitisches und gegenwärtiges jüdisches Denken beeinflußt haben. Ich nenne dafür dankbar *Ernst Bloch* und *Franz Rosenzweig*« (13).

In der Tat: Ich kenne kein (wohlgemerkt!) dogmatisches Werk, das sich nach *K. Barth*, *H. J. Iwand*, *H. Gollwitzer*, *H.-J. Kraus* und *Fr.-W. Marquardt* so stark auf das Judentum bezogen und vom Judentum gelernt hat, wie die »Systematischen Beiträge zur Theologie« Jürgen Moltmanns.

2. *Ders.:* a.a.O., 76.
3. *J. Seim*: Das Kommen Gottes, in: Deutsches Pfarrerblatt 2/1996,73-74, 74.
4. *I. U. Dalferth*: Die zweite Schöpfung, in: FAZ vom 10.10.95.

I. Das Kommen Gottes
Grundkategorien christlicher Eschatologie

In Kap. I entfaltet und präzisiert M. die von ihm vertretenen Grundkategorien des Eschatologischen, indem er sich von zwei Entwürfen von Eschatologie (§ 1 und § 2) abgrenzt, um sein eigenes gesamtbiblisches Konzept zu entfalten (§ 3) und durch die Wiederentdeckung des messianischen-apokalyptischen Denkens im Judentum (§ 4) zu vertiefen.

1. Die horizontal-lineare Eschatologie (I § 1)

Die Grundkategorie der christlichen Eschatologie grenzt M. zunächst gegenüber einer *horizontal-linearen Eschatologie* ab und charakterisiert eine solche als Vergeschichtlichung und »Verzeitlichung« (§ 1). Gemeint ist eine heilsgeschichtliche Eschatologie, wie sie insbesondere von *O. Cullmann* vertreten worden ist: Gegenwart und Zukunft, Schon und Noch-Nicht liegen dabei »auf ein und derselben Zeitlinie« (22). Christus ist als »die Mitte der Zeit« die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und zugleich der Ausgangspunkt für die als Enthüllung verstandene Vollendung. Diese heilsgeschichtliche Eschatologie versteht den Zusammenhang von Verheißung, Erfüllung in Christus (als »Mitte der Zeit«) und Enthüllung als Prozeß innerhalb der linearen Zeit (29). Es handelt sich um ein an einem Heilsplan Gottes orientiertes *schöpfungstheologisch-heilsgeschichtliches* Denken, das M. präzis so umschreibt: »Von der Schöpfung geht es zur Menschheit, von ihr zu Israel, von Israel zum Rest Israel, dann kommt der Eine Christus, von ihm kommen die Apostel, von ihnen die Kirche, von ihr die neue Menschheit und dann die neue Schöpfung. Von den Vielen zum Einen, von dem Einen zu den Vielen« (28f). Und – wie ich ergänzen möchte – *von der Schöpfung über die Mitte der Zeit zur neuen Schöpfung.*

Dieses schöpfungstheologisch-heilsgeschichtlich-eschatologische Denken ordnet den Bund Gottes mit Israel dieser horizontal-linearen Eschatologie ein und unter. M. hat darin Recht, daß »diese heilsge-

schichtliche Eschatologie ... wohl die am weitesten verbreitete christliche Eschatologie« darstellt (29). Theo Sundermeier hat das für die Missionstheologie ebenfalls herausgestellt[5].

Weil aber in diesem horizontal-linearen Zeitdenken die Zeit aus der Zukunft in die Vergangenheit fließt und so aus aller denkbaren Zukunft notwendig immer wieder Vergangenheit wird, lautet die entscheidende Kritik M.s: »Auch die heilsgeschichtliche Verzeitlichung der Eschatologie hebt diese [Geschichte und Parusie Christi] im Grunde auf und unterwirft sie *Chronos*, der Macht der Vergänglichkeit« (30).

2. Die vertikal-existentiale Eschatologie (I § 2)

Die Grundkategorie der christlichen Eschatologie grenzt M. sodann gegenüber einer *vertikal-existentialen Eschatologie* ab und charakterisiert eine solche als Eschatologie der Entweltlichung und »Verewigung« (§ 2). Gemeint ist eine transzendentale Eschatologie, wie sie insbesondere von *R. Bultmann* entwickelt und vom Barth der dialektischen Phase zeitweise vertreten, dann aber wieder verlassen worden ist. Meinte eine heilsgeschichtliche Eschatologie, sich auf das lukanische Doppelwerk beziehen zu können, so hat Bultmann das Programm seiner vertikal-existentialen Eschatologie mit Vorliebe am Johannesevangelium entfaltet. Existentiale Eschatologie handelt vom gegenwärtigen Augenblick Gottes im Kerygma (Joh 4,25). M. hat nicht nur in seiner Exegese der Lazarusgeschichte gezeigt, wie problematisch Bultmanns Berufung auf das Johannesevangelium ist (86,92,221), sondern seine entscheidende Kritik zu Recht so formuliert: »Bultmanns existentiale Interpretation der Eschatologie ist in ihrer Konzentration auf das eigene, individuelle Existieren richtig, in der Ausblendung der Weltgeschichte und der Naturgeschichte aber nicht hilfreich ... Menschen individualisieren nicht nur Geschichte, sondern partizipieren auch an ihr und fragen darum nicht nur nach sich selbst, sondern auch nach der Zukunft jener Welt, an der sie teilnehmen und deren Objekte sie sind« (37f).

5. *Th. Sundermeier*: Theologie der Mission, in: Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, hg.v. K. Müller und Th. Sundermeier 1987, 470-495, 474f.

3. Die adventlich-antizipatorische Eschatologie (I § 3)

Die Grundkategorie seiner eigenen christlichen Eschatologie charakterisiert M. im Kontext dieser Abgrenzungen als *adventliche »Eschatologie* des kommenden Gottes« (§ 3). Und zwar entfaltet M. diese (wie ich formulieren möchte) adventlich-antizipatorische Eschatologie zunächst im gesamtbiblischen Kontext: »Das ›Eschaton‹ ist weder das Futur der Zeit [§ 1], noch die zeitlose Ewigkeit [§ 2], sondern die Zukunft und An-kunft Gottes« (39). Damit unterscheidet M. – in Aufnahme der »Theologie der Hoffnung« – den Advent und die Zu-kunft Gottes von jedem linearen Futur und jeder weltlosen Verewigung.

M. entwickelt seine Grundunterscheidung zwischen Futur und Advent anhand einer Exegese von Apk Joh 1,4 und zugleich in Abgrenzung von E. Jüngels Barth-Interpretation »Gottes Sein ist im Werden«, indem er formuliert: »Gottes Sein ist im Kommen, nicht im Werden« (40). Charakteristisch für M.s gesamtbiblisches Verständnis der von ihm herangezogenen Stellen ist dabei, daß er alle Abraham-, Exodus- und das Kommen der Herrschaft Gottes ankündigenden Aussagen (Ex 3,14; Jes 35,4; 40,5; 60,1 usw.) auf Jes 6,3 (die ganze Erde [wird sein] die Fülle seiner Herrlichkeit), Jes 43,18f und 2Kor 5,17 hin interpretiert und damit *schöpfungseschatologisch* finalisiert. Die Kategorie Novum meint creatio veteris (nicht ex vetere!, 45,298): »Es tritt nicht eine andere Schöpfung an die Stelle dieser Schöpfung ... Der *kommende Gott* (ist) ... der seiner Schöpfung *treue Gott*. Die creatio nova ist darum die Neuschöpfung dieser an ihrer Sünde und ihrem Unrecht zugrundegegangenen Schöpfung« (46). M., der in ambivalenter Weise im Anschluß an von Rad Jes 43,18f primär von Bruch und Neuschöpfung her, nicht aber bzw. nicht so eindeutig wie Zimmerli von dem durch den Bruch hindurch seinem Volk Israel die Treue haltenden Gott Israels her interpretiert[6], kann

6. *W. Zimmerli*: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (1972), ⁵1985, 192: »Eine polemisch-lehrhafte Deutung dieser Überbietung in dem Sinne, als ob hier Israel aus seiner alten Heilsgeschichte herausgestoßen und vor ganz Neues gestellt würde (von Rad), ist nicht beabsichtigt. Vielmehr will in der Gleichheit des Exodus gerade die Verbundenheit der neuen Geschichte mit der alten, sosehr diese an Herrlichkeit nun übertroffen wird, festgehalten und darin die Treue Jahwes,

sogar mit Blick auf Jes 43,18 sagen, »daß die Hoffnung an die Stelle des Gedenkens tritt« (45).

Wohl kaum! Denn die Abraham- und Exodusgeschichte geht nicht auf in der Bedeutung, »Vorschein des Neuen« und »Prolog der Zukunft« und Neuschöpfung zu sein (45). Das hebt die Wichtigkeit und Richtigkeit der von M. getroffenen Unterscheidung zwischen Futur und Advent nicht auf – im Gegenteil: »Zur Erfahrung des *kommenden Gottes* und zum *adventlichen Zeitbegriff* ...gehört die *Kategorie Novum* notwendig hinzu, weil sie durch jene eröffnet wird« (47).

Wie zentral diese adventlich-*antizipatorische* bzw. adventlich-*teleologische* Eschatologie[7] des kommenden Gottes *christologisch* orientiert ist, zeigt der weitreichende Hinweis, daß »folgerichtig ... nicht nur Gott selbst als ›der Kommende‹ erfahren wurde, sondern auch die Hoffnungsträger, die sein Kommen vermitteln und die Menschen auf seine Parusie vorbereiten, diesen Titel bekommen: der Messias, der Menschensohn und die Weisheit. Der kommende Gott ist älter als die verschiedenen Messias- und Menschensohnerwartungen. Diese leben von der Hoffnung auf ihn« (41).

4. Die messianisch-apokalyptische Eschatologie des Judentums (I § 4)

Die christologische Eschatologie M.s verlangt nun aber über die gesamtbiblische Fundierung hinaus – so hat es M. im WEG JESU CHRISTI bereits entwickelt – auch eine Orientierung am israeli-

der bei seiner Sache bleibt, zum Ausdruck gebracht werden« (190).- Merkwürdigerweise kann M. gerade diesen Aspekt (45, Punkt 2) dann trotzdem hervorheben.

7. Gegenüber *E. Blochs* Rede von der Entstehung der »Zukunft aus den Tendenzen und Latenzen des Geschichtsprozesses« urteilt M.: »Eschatologie ist dann nur als Teleologie möglich« (42f Anm.). Dennoch denkt M. selber, jedoch von der *adventlich-antizipatorischen* Eschatologie her, durchaus auch *eschatologisch-teleologisch*. Noch präziser: Erst eine messianisch-reichsgeschichtliche Eschatologie (Kap. III) der Antizipation »macht aus Eschatologie Teleologie« (211). Die *Teleologie* der Tendenzen der Geschichte bei Bloch wird so dem *antizipierenden* Denken Rosenzweigs integriert und damit positiv gewürdigt.

tisch-jüdischen Denken und Hoffen und also eine Sensibilisierung für eine *messianisch-apokalyptische Eschatologie* (§ 4). Gemeint ist die »Wiedergeburt des messianischen Denkens im Judentum« (47ff). M.s adventliche Eschatologie vergewissert und präzisiert sich hier durch die Erarbeitung der Kategorien des messianisch-apokalyptischen Denkens im Judentum bis heute. Es handelt sich hier also weder um einen etwas ausführlich ausgefallenen Seitenblick, noch auch um einen zur Not auch zu vernachlässigenden Exkurs, sondern in Wahrheit um die von der messianisch-apokalyptischen Christologie her theologisch notwendige Sensibilisierung und Vergewisserung einer christlichen Eschatologie im messianisch-apokalyptischen Denken des Judentums von Bloch über Rosenzweig bis zu Taubes. Ich muß hier auf alle Details verzichten. Die Lektüre dieses sehr dichten und gewichtigen § 4 ist nicht leicht. Aber man täusche sich nicht: Hier werden die in der Christologie begründeten Kategorien von M.s adventlicher Eschatologie präzisiert und konturiert.

Was will M. im Blick auf die Wiederentdeckung des messianisch-apokalyptischen Denkens im Judentum besonders akzentuieren? Ich nenne nur Weniges: *E. Blochs* teleologische Eschatologie und *Fr. Rosenzweigs* Entdeckung der Vorwegnahme der Erlösung im messianischen Augenblick, dazu Rosenzweigs Umkehrung des historistischen Zeitdenkens zu einem eschatologischen Zeit- und Geschichtsverständnis. *G. Scholems* und *W. Benjamins* Wiederentdekkung der Apokalyptik als »Katastrophe« und die Wahrnehmung der plötzlichen messianischen Präsenz in und an den »Bruchstellen der Geschichte« (58). Schließlich *J. Taubes'* Betonung der eschatologischen Apokalyptik und ihres »vertikalen Risses, durch den das Messianische in die Geschichte eintritt« (61) und seine Abgrenzung gegenüber jedem universalgeschichtlichen Denken: »Universalgeschichte ist der Sinn, den die Sieger der Folge ihrer Eroberungen geben ... Das stumme Leiden der Besiegten und Unterworfenen findet in den Annalen der herrschenden Völker keinen Platz. Erst die Apokalyptik, die aus dem jüdischen und christlichen Martyrium entstanden ist, gibt ihnen Stimme, Hoffnung auf Erlösung und Kraft zum Aufstand zur rechten Zeit« (61).

Wird Gegenwart nicht mehr verlaufszeitlich nur als Brücke von der Vergangenheit in die Zukunft, sondern messianisch-apokalyp-

tisch als »messianischer Augenblick« aus der Zukunft der Erlösung kommend verstanden, dann – so faßt M. zusammen – geht es um die Entdeckung der »aus der Gewalt der Geschichte« erlösenden Zukunft (63), d.h. um Befreiung aus einem die Gewaltherrschaft über die Universalgeschichte fortschreibenden und sie aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft extrapolierenden Zeitverständnis. Im Gegensatz zu einem *dialektisch-christlichen Verständnis des Augenblicks* als Erlösung aus der Geschichte und Zeit (Kierkegaard, Bultmann), geht es M. zusammen mit dem messianischen Denken im Judentum um die *messianische Interpretation des Augenblicks* (Rosenzweig) und also um die Erkenntnis der messianisch-apokalyptischen Zukunft im KAIROS und Heute der Umkehr. »Augenblick« – so verstanden – ist die Durchbrechung der fortschreitenden Zeit, ist aber zugleich die Entdeckung messianischer Perspektiven *für* die Zeit und *für* die Geschichte. »Augenblick« meint hier die Ankunft der erlösenden Zukunft, »die neue Perspektiven eröffnet und alles zu wünschen aufgibt« (63).

Indem M. seine adventliche Eschatologie sowohl von der horizontal-heilsgeschichtlichen als auch von der vertikal-existentialen Eschatologie abgrenzt und zugleich im jüdisch-messianischen Denken zur Vernunft und auf den Begriff bringt (64), sind wichtige Vorentscheidungen gefallen, die in den folgenden Kapiteln II-IV zur Anwendung gelangen. Man kann auch umgekehrt sagen: Voll verständlich werden M.s Bestimmungen der eschatologischen Kategorien in Kap. I erst von der Durchführung der Kap. II-IV her.

Um dies nur an wenigen, aber wichtigen Beispielen zu verdeutlichen: Grenzt M. sich in Kap. II von dem traditionellen Verständnis der Unsterblichkeit der Seele und jeglichem Verständnis des ewigen Lebens als »Verewigung« ab, so kommt darin seine Abgrenzung von der vertikal-zeitlosen Eschatologie der Verewigung (I § 2) zur Anwendung. Und grenzt sich M. in Kap. III von allen Formen eines säkularisierten Chiliasmus und säkularisierter Apokalyptik ab, so kommt darin seine Abgrenzung von der horizontal-linearen Eschatologie der Vergeschichtlichung (I § 1) zur Anwendung. Umgekehrt sind alle in den Kap. II – IV vorgetragenen positiven Aussagen Anwendungen und Durchführungen der in I § 3 gesamtbiblisch und christologisch entwickelten und in I § 4 jüdisch vergewisserten adventlichen Eschatologie.

II. Das Leben der zukünftigen Welt
Personale Eschatologie

Moltmanns grundlegende systematische These lautet, daß die Gotteseschatologie (Kap. V) und die kosmische Eschatologie (Kap. IV), die inhaltlich sehr eng zusammengehören, sowohl die Eschatologie der Geschichte (Kap. III) als auch die Individualeschatologie (Kap. II) übergreifen (13, 150f). Dennoch beginnt M. mit der personalen Eschatologie: »Weil die noetische Ordnung ... immer (!) die Umkehrung der ontischen Ordnung der Dinge ist, muß (!) unsere Erkenntnis nicht mit dem Grund [bzw. Übergreifenden, Integrierenden], sondern mit der Wirkung beginnen« (16). Das mag *didaktisch* sinnvoll sein. Der Einsatz bei der Individualeschatologie ist aber über das didaktisch Sinnvolle hinaus für M. auch sachlich insofern stringent, weil so die kosmische Eschatologie der Natur zugleich mit der kosmischen Einwohnung und Verherrlichung Gottes als das umfassende Ziel und das umgreifend Integrierende dargelegt werden kann. Nicht: Dein Reich komme!, sondern: Gott erfüllt kosmisch alles in allem!, wird so zur entscheidenden Perspektive der Eschatologie M.s. Meines Erachtens ist aber der Einsatz bei der Individualeschatologie allenfalls *didaktisch* überzeugend. Denn der Einsatz bei der Wirkung führt sehr oft in die Irre, wie M.s Analyse der vertikal-existentialen Eschatologie Bultmanns (I § 2) und die Tradition der individualisierten Eschatologie überhaupt nur zu deutlich zeigen.

1. Die neue systematische These

Wir versuchen – im schmerzlichen Verzicht auf alles erhellende und tröstliche Detail – den roten Faden zu finden und können uns dabei zugleich an M.s Aufsatz »Entwurf einer personalen Eschatologie« aus dem Jahre 1987 orientieren (71).

a) Das geliebte Leben und der Tod (II § 1)
Die Wissensfrage

Angesichts der *Frage*: Haben wir vom Tod eine Erfahrung oder müssen wir von ihm schweigen? (Wittgenstein) lautet M.s Antwort: Erfahrungen von Todesnähe und Todesgefahr können bedeuten, daß »der Gedanke an den Tod ... nicht von diesem Leben ablenken, sondern ... das Leben hier auch vertiefen« kann (66). Dabei leitet ihn nicht nur die anthropologische Einsicht von der Intensität der Liebe zum irdischen Leben, sondern auch *Bonhoeffers* an der Hebräischen Bibel gewonnene Erkenntnis: »Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben« (66)[8].

So entfaltet M. den engen Zusammenhang zwischen Liebe zum Leben und zur Erde einerseits und Todeserfahrung bzw. dem Todeswissen andererseits: »Wer das Wissen um den Tod bewahrt, der hütet auch die Liebe ... zum ganzen Leben« (74).

b) Die Auferweckung alles Lebendigen (II § 2,2)
Die biblische Frage

Auf die *Frage*: Unsterblichkeit der Seele oder Auferweckung des Leibes? antwortet M. *gesamtbiblisch*: Geht es im Alten Testament um den Zusammenhang von Gottes- und Exoduserfahrung einerseits und Auferweckungshoffnung und Endgerichtserwartung andererseits (85f), so spricht das Neue Testament – in der Tradition des Alten Testaments – nicht von der Erlösung vom Leibe, auch nicht von »Verewigung« im Tode, sondern von der »›Verwandlung‹, transformatio ... und der Verklärung, transfiguratio« (87f). Auf die durch die griechi-

8. Während M. in der Tradition *D. Bonhoeffers* das Wissen um die Tödlichkeit des Todes – gut alttestamentlich – an der Intensität der Liebe zum Leben und zur Erde entfaltet, expliziert *Fr.-W. Marquardt* das Wissen um den Tod *tora-theologisch;* vgl.: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Bd II 1994, 81ff. Demgegenüber fehlt in M.s Eschatologie der fundamentale Zusammenhang von *Tora und Eschatologie* vollständig.

sche Tradition vermittelte Einsicht von der Unsterblichkeit der Seele antwortet deshalb das nizänische CREDO mit dem Bekenntnis: »Wir warten auf die Auferweckung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt« (vgl. 75).

Ist – wiederum ganz im Sinne Bonhoeffers – die Auferweckung Jesu und der Toten auf den Exodus Israels und das »erste Gebot« (86) zu beziehen, so gilt: Wie das Sterben bzw. der Tod ein Ereignis des ganzen *geliebten* Lebens ist (74), so ist auch die Auferweckung der Toten ein Ereignis des ganzen *gelebten* Lebens (83): »›Auferweckung‹ heißt dann, daß ein Mensch seine Heilung findet, seine Versöhnung und seine Vollendung« [sind doch allassein (1Kor 15,52: Verwandlung) und katallassein (2Kor 5,19: Versöhnung) auch sprachlich miteinander verbunden]: »Der Mensch wird bei Gott nicht nur den letzten Augenblick, sondern seine ganze Geschichte wiederfinden, aber als versöhnte, zurechtgebrachte und geheilte und vollendete Geschichte seines Lebens« (88).

Dabei macht M. exegetisch darüber hinaus darauf aufmerksam, daß der Ausdruck »Auferstehung des *Fleisches*« gesamtbiblisch »alles Fleisch« mit Einschluß der Tiere, d.h. »alles Lebendige« meint (86f). M. redet deshalb – zwar dem Apostolikum folgend, aber wohl sprachlich doch sehr unglücklich – von »Auferweckung des Fleisches und dem ewigen Leben« (§ 2,2; 82), während ich demgegenüber M.s Intention besser in der Formulierung »Auferweckung des ganzen gelebten Lebens bzw. Verwandlung alles Lebendigen in das Leben der zukünftigen Welt« aufgehoben finde.

c) Die Verwandlung des ganzen gelebten Lebens (II § 2,3) Die Kontinuitätsfrage

M. stellt die Frage: »Wenn die christliche Auferstehungshoffnung so gänzlich von dem Wissen um die Unsterblichkeit der Seele geschieden ist, gibt es dann in diesem Leben, das zum Tode [Sterben] läuft, nichts, was bleibt und trägt und Menschen unverwundbar und unsterblich macht?« (88).

M. beantwortet diese Frage *relational* (vom Menschenverhältnis Gottes, der imago Dei; vom Gedächtnis Gottes her) und in Aufnahme seines Buches DER GEIST DES LEBENS *pneumatologisch*:

Die Geistbeziehung Gottes zum Menschen (objektiv) stiftet die Geistbeziehung des Menschen auf Gott (subjektiv). Im Entscheidenden den Intentionen der Geist-Anthropologie Barths folgend[9], legt M. Röm 8,16 mit Barth so aus, »daß mit dem *Geist Gottes* Gottes Beziehung zu den Menschen und mit dem *Geist der Menschen* ihre Beziehung zu Gott gemeint ist. Die zweite Geistbeziehung hängt von der ersten ab, ist aber von gleicher Art. ›Im Geist‹ ist Gott den Menschen sowohl transzendentes Gegenüber wie immanente Gegenwart. Der menschliche ›Geist‹ ist die Immanenz des Geistes Gottes, und der ›Geist‹ Gottes ist die Transzendenz des menschlichen Geistes« (90). Hatte Barth diese pneumatologische Relation Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott von der *relationalen Bundesbeziehung* Gottes her entwickelt und sogar als »Kondeszendenz« (Einwohnung) Gottes im Menschen bestimmt, so versteht M. diese pneumatologische Relation kosmisch-eschatologisch von der *Neuschöpfung aller Dinge* her.

Folgt man M. in seiner das »Anliegen Barths« (90) in der Tat exakt herausarbeitenden Grundthese von der pneumatologischen Relationalität, von der durch den Geist gesetzten Menschenbeziehung Gottes und der darin begründeten Gottesbeziehung des Menschen (im Sinne von Röm 8,16 aber auch von Röm 8,11), dann ist zunächst unverständlich, warum M. meint, daß noch nicht die Relationalität des Bundes des Gottes Israels, sondern erst die durch Christi Auferweckung gesetzte pneumatologische Relationalität, daß also erst die »Kraft der Auferweckung« unzweideutig tröstlich ist, während die dialogische Beziehung innerhalb der Relationalität des Bundes »eine zweideutige und keineswegs tröstliche Erkenntnis« sei (92). Warum eigentlich? Wird doch von M. selber wenig später die Gottesbeziehung als »Ganzheitsbeziehung« mit Verweis auf das »Shema Israel« (Dtn 6,4) erläutert (94).

Dazu kommt ein Zweites: Ich stimme M.s These zu: »Die ganzheitliche Gestalt eines Menschen nennen wir den ›Geist‹ des Menschen« (94) und diese dem Menschen von Gott geschenkte Geistbeziehung ist eine doppelte Beziehung Gottes zum Menschen und darin eingeschlossen des Menschen zu Gott. Daraus folgt aber die Frage: Kann man von einer *Integration* der »Unsterblichkeitsvor-

9. *K. Barth*: Kirchliche Dogmatik III/2, 1948, 414ff.

stellungen in die christliche Auferstehungshoffnung« (88f) sprechen? Ist nicht die in der THEOLOGIE DER HOFFNUNG gemachte Alternative eindeutiger und sind nicht die grundlegenden Sätze in M.s ESCHATOLOGIE klarer und einleuchtender?: »Die Unsterblichkeit der Seele ... ist ein Vertrauen auf etwas Unsterbliches im Menschen«, die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten ist »ein Vertrauen auf den Gott, der das Nichtseiende ins Sein ruft« (82). Bleiben platonische Selbst- und Transzendenzerfahrung und biblische Gottes- und Auferweckungshoffnung nicht doch unterschieden? Ist erstere nicht doch nur unter *zu* großen »Veränderungen« (88) integrierbar und *bleibt* sie bei der Integration noch das, was sie ursprünglich philosophisch sagen und bedeuten wollte? Von mehr als einem »Wahrheitselement«, wie später im Zusammenhang der Fegefeuerlehre (127), wird man doch wohl auch hier nicht sprechen können. *Integration* der Unsterblichkeitsvorstellung wäre doch schon zu viel!

Im Sinne von »wahren Worten«, von Zeichen und »Lichtern«[10] wird man dagegen M.s Ausführungen nur begrüßen können. In dieser Richtung hat schon – ganz ähnlich wie es M. hier tut – Calvin von den »Spuren der Unsterblichkeit« im Menschen gesprochen, insofern dessen Seele »Künftiges erahnt« (Inst I 5,5). Calvin hat aber mit diesen, in der Tradition der augustinischen Seelenlehre stehenden Ausführungen, denen M.s Erwägungen in Kap. IV 316f sehr nahekommen, keiner Substanzmetaphysik das Wort geredet, wie Barth[11] Calvin mißversteht, sondern sein Kapitel über die Christusgemeinschaft und über die Auferweckung der Toten (Inst III 1 und 25) auf dem Feld der Anthropologie und im Gespräch mit den Wissenschaften seiner Zeit vorbereitet, nicht aber fundiert.

Diese kritischen Anfragen heben die Richtigkeit und Wichtigkeit der von M. pneumatologisch-relational beantworteten Kontinuitätsfrage nicht auf: »Im realen Sterben bleibt die Beziehung, in die sich Gott [pneumatologisch] zum Menschen gesetzt hat, ebenso unauflösbar bestehen wie diejenige, in die der Mensch [pneumatologisch] zu Gott gesetzt worden ist« (95).

10. *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 128ff, 153ff.
11. *K. Barth:* KD III/2, 1940, 460f.

d) Die Gemeinschaft Christi mit den Lebenden und den Gestorbenen (II § 4,4)[12] *Die Ortsfrage*

Behandelte M. die *Wissensfrage* zunächst gesamtbiblisch, indem er von der Auferweckung alles Lebendigen in das Leben der zukünftigen Welt sprach (§ 2,2), behandelte M. sodann die *Kontinuitätsfrage*, »Gibt es etwas, das bleibt?«, nicht substanzhaft, von der unsterblichen Seele her, sondern pneumatologisch-relational im Sinne der Verwandlung des ganzen gelebten Lebens (§ 2,3), so beantwortet M. schließlich die ebenfalls in der Individualeschatologie wichtige *Ortsfrage*, »Wo sind die Toten?«, christologisch-pneumatologisch, d.h. von der durch den Geist gestifteten Christusgemeinschaft mit den Gestorbenen und Lebenden her (§ 4,4).

Die Ausführungen M.s in diesem Abschnitt (124-131) stoßen in das Zentrum des ganzen Kap. II vor, zeugen von exegetischer und systematischer Stringenz und sind von seelsorglicher Bedeutung und tröstender Relevanz. »Im Zentrum der christlichen Eschatologie stehen weder das Ich noch die Welt, sondern Gott, der uns in Christus seine Zukunft geöffnet hat. Christus ist aber *auf dem Weg* zum Reich Gottes. Er ist selbst ›der Weg‹« (125).

Das paulinische EN CHRISTO, die paulinische Christusgemeinschaft und Christusherrschaft über die Lebenden und die Toten (Röm 14,9; 126), dazu die christologia viatoris des Hebräerbriefes (125), geben M. zu diesen systematischen Aussagen festen Grund und gutes Recht. Daß dabei die Christusgemeinschaft als Weggemeinschaft und Unterwegsgemeinschaft auch mit der *Abraham-Sara-Gemeinschaft mit den Toten und Lebenden* in Beziehung steht, hat M. zumindest angedeutet, obwohl er über die Verhältnisbestimmung keine Rechenschaft abgibt: »Wenn der arme Lazarus in ›Abrahams Schoß‹ geborgen ist, dann ist er im Hoffnungsträger Israels geborgen, aber noch nicht in der Welt erfüllter Hoffnung. So wissen sich Christen in Christus geborgen (Kol 3,3), dem Hoffnungsträger der Völker, aber sie sind noch nicht in der zukünftigen neuen Welt« (125). Aber sind die ChristInnen, indem sie in der Christusgemeinschaft sind, nicht auch in der

12. *J. Moltmann*: Der Weg Jesu Christi 211ff; zuvor schon *K. Barth*: KD IV/2, 1955, § 64,4.

Abraham- und Sara-Gemeinschaft? Martin Schalling hat jedenfalls so gedichtet[13], in der Kirche H. Kutters in Finels am Bieler See kann man es wie auch im Dom zu Bamberg und Florenz bildlich sehen, und auch *L. Ragaz* hat es mit Berufung auf Lk 20,38: »im Gott Abrahams leben sie alle [!]« so gemeint[14].

Über das paulinische EN CHRISTO hinaus ist M.s universale, d.h. nicht nur auf die ChristInnen beschränkte (131), Christusgemeinschaft durch die Tradition von der »›Höllenfahrt Christi‹, d.h. Christi Abstieg in das Reich des Todes«, bestimmt und begründet (1Petr 4,6), der zufolge sich die universale Weite der Versöhnung auch auf die Gestorbenen rückwirkend bezieht[15]. So haben die Gestorbenen *Zeit* (126f), aber auch »*Raum* in der Gemeinschaft Christi« (127), ja, es gibt infolgedessen auch eine durch die Christusgemeinschaft vermittelte »Gemeinschaft (der Lebenden) mit den Toten« (128).

Das sind für M. nicht theoretische und abstrakte Sätze. Sie haben vielmehr ihren Sitz in der weltweiten ökumenischen Kirche: M. verweist auf den *lateinamerikanischen* Kontext: »Wenn im Gottesdienst der lateinamerikanischen Basisgemeinden die Namen der Toten, der Verschwundenen und der Märtyrer genannt werden, dann ruft die ganze Gemeinde: ›Presente!‹. Sie sind gegenwärtig in der Gemeinschaft Christi« (129). An die *orthodoxe* Tradition mit ihrer liturgischen Erinnerung an die Gemeinschaft der ecclesia triumphans mit der ecclesia militans wäre hier mit Iwand zu erinnern. Die Tröstlichkeit der Ausführungen M.s erweist sich aber (wie ich aus eigener Erfahrung weiß) auch im *asiatischen-japanischen* Kontext, wo die traditionell lutherischen Kirchen keine Antwort auf die Frage: Wo sind unsere Toten? geben, so daß ChristInnen sich die Antwort meist eher im buddhistischen Kontext (Hausaltar mit Räucherstäbchen) geben lassen, als sie im Evangelium zu suchen. Die auch im *asiatisch-indonesischen* Kontext ebenfalls relevante Frage: Wo sind die Toten? hat *L. Schreiner* in seinem Buch ADAT UND EVANGELIUM (1969) analysiert und

13. *M. Schalling:* »... am letzten Tag die Seele mein in Abrahams Schoß tragen« (EG 397,3). – *L. Ragaz*: Die Toten und wir, ³1966.
14. Ebd.
15. *J. Jeremias*: Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testaments, in: Abba 1966, 323-334.

ebenfalls mit dem Hinweis auf die Gemeinschaft Christi mit den Toten und Lebenden beantwortet[16].

M. hat nicht nur auf die seelsorgliche, sondern auch auf die anthropologische Bedeutung seiner Lehre von der Gemeinschaft Christi mit den Gestorbenen und Lebendigen verwiesen (Kap. I § 5): » Es ist zutiefst inhuman, die Frage nach dem Leben der Toten zu verdrängen. Wer das Recht der Toten vergißt, dem wird auch das Leben seiner Kinder gleichgültig« (128). Darüber hinaus vermag die Tradition der messianischen Hoffnung im Judentum auf eine weitere Dimension aufmerksam zu machen: M. hatte in I § 4 zu *W. Benjamin* bereits ausgeführt: »Tote und Lebendige kommen in einer einzigen Gemeinschaft zusammen: die Gemeinschaft der absoluten Gefahr und darum auch der gemeinsamen Hoffnung auf Erlösung« (57). In unserem Abschnitt § 4,4 kommt M. erneut auf Benjamin zurück: »Die Toten sind nicht verloren, sie sind aber auch noch nicht endgültig gerettet. Sie sind zusammen mit den Lebenden in der gleichen Hoffnung und auch in gemeinsamer Gefahr« (127).

Ich breche hier ab: Die Christusgemeinschaft ist als eine in der Zeit Christi und im Raum Christi (126f) sich befindende Gemeinschaft unterwegs, eine Weg- und Hoffnungsgemeinschaft, aber auch eine Gemeinschaft noch in der Gefahr. Ist doch Christus selber noch auf dem Weg zu seiner Herrschaft und der endgültigen Unterwerfung und Vernichtung seines letzten Feindes, des alles vernichtenden, tödlichen Todes.

2. Die protestantisch-theologische Tradition Moltmanns

M. beruft sich für seine wegweisenden Aussagen über die Gemeinschaft der Gestorbenen mit den Lebendigen in Hoffnung und Gefahr auf die jüdische Tradition (Benjamin, Horkheimer; 125,128), darüber hinaus für die Christus-Gemeinschaft Christi mit den Lebenden und Toten insbesondere auf die katholische Exegese (Thüsing, Hoffmann; 125). M. steht

16. *L. Schreiner*: Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra (1969), 1972, 229-274.

aber mit seinen Ausführungen auch in protestantisch-theologischer Tradition, die freilich nicht über Luther läuft (§ 4,2), sondern über Calvin und zwar bis in das 20. Jahrhundert hinein. Darauf möchte ich über M. hinaus – seine Ausführungen unterstreichend – hinweisen:

a) *D. Bonhoeffer*: Moltmann beruft sich auf das eindrückliche letzte Wort Bonhoeffers »Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens« (12). Das ist freilich nicht das einzige, was Bonhoeffer zu dieser Frage geäußert hat. 1933 predigt Bonhoeffer in London zum Totensonntag über die Frage »Wo sind die Toten?« anhand eines alttestamentlichen Textes (Weisheit 3,3: »aber sie sind in Frieden«) und führt aus: Wenn die Toten in und bei *Gott* sind, so können sie uns auch nicht eigentlich abhanden kommen: In Gottes Welt »müssen wir unsere Toten suchen«[17]. So wird verhindert, daß wir uns ihrer mystisch oder okkult (1Sam 28) bemächtigen. Bonhoeffers Aussagen sind auch damit keineswegs erschöpft. Ich nenne nur noch die in das Jahr 1944 fallende Notiz, die zu der von M. behandelten Frage »Unsterblichkeit der Seele oder Auferweckung der Toten?« hinzugehört: »Sokrates überwand das Sterben, Christus überwand den *Tod*«[18]. Auch die von M. getroffenen Unterscheidungen zwischen Sterben und Tod aus Kap. II § 3 :«Ist der Tod die Folge der Sünde oder das natürliche Ende des Lebens?« gehören in den Zusammenhang dieser Aussagen Bonhoeffers.

b) *L. Ragaz*: In einer kleinen überaus wichtigen Studie aus dem Jahre 1942 während des 2. Weltkrieges geht Ragaz über die *theologische* Beantwortung der Frage »Wo sind die Toten?« hinaus, indem er – ganz wie M. – eine reichstheologische Begründung des Themas »Die Toten und wir«[19] gibt. Gegenüber der katholischen Orientierung des Totenfestes Allerseelen »ganz auf das Jenseits« plädiert Ragaz für die Orientierung dieser wichtigen Thematik am Kommen des Reiches Gottes: »Wir wissen sie [die Gestorbenen] in der Verbindung mit dem Gott, der als der Lebendige sein Reich auch im Diesseits aufrichten will. Wir sehen sie darum in seinem *Reiche* ... Sie kämpfen mit uns um das Reich« (5). Auch die von M. angezeigte *ekklesiologische* Di-

17. *D. Bonhoeffer*: Werke 13: London 1933-1935, hg. v. H. Goedeking, M. Heimbucher, H.W. Schleicher 1994, 325-331.
18. *Ders.:* Widerstand und Ergebung, hg. v. E. Bethge, [16]1997, 131.
19. *L. Ragaz*: Die Toten und wir, [3]1966.

mension ist bei Ragaz in der Bestimmung der Gemeinde als »Gemeinschaft/Gemeinde der Heiligen« gegeben, wobei sich Ragaz auf die »Wolke der Zeugen/Zeuginnen« von Hebr 12,1 beruft (ebd.). Über M. hinaus geht Ragaz darin, daß er die Frage »Wo sind die Toten?« *abrahamitisch-reichsgeschichtlich* mit Lk 20,37f beantwortet: in dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs »leben sie Alle!« (6). Besonders einleuchtend und weiterführend ist auch der *liturgische* Hinweis, daß wir nicht eines Erinnerungsfestes – katholisch – »im Spätherbst, wenn die Blätter fallen« (1), sondern – evangelisch – eines *Festes der Wiederbringung aller Dinge* nach Pfingsten bedürften: »Und das wäre der Sinn eines rechten ›*Totenfestes*‹. Es wäre eigentlich ein Lebensfest – eine Fortsetzung und Vollendung von Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, (es wäre) auch das Fest der Wiederbringung ... aller Dinge, das Fest des Sieges über allen Tod« (8). M.s Intentionen werden hier besonders eindrücklich vorwegformuliert und fortgeschrieben.

c) *J. Calvin*: In seiner nicht – wie oft behauptet – vorreformatorischen, sondern reformatorischen (Barth, Oberman, Scholl) Schrift PSYCHOPANNYCHIA (1534) hat sich Calvin in innerreformatorischer Front gegen die These vom Seelenschlaf der Toten gewandt. *H. Scholl* hat sie zuletzt umfassend interpretiert und theologisch gewertet: »Eine von Calvins Hauptbelegstellen gegen jeglichen Seelenschlaf der Frommen erscheint in unser aller Glaubensbekenntnis: Jesus steigt nach seinem Tod am Kreuz ins Totenreich und predigt den Frommen [?] aller Zeiten. Zusammen mit dem Lazarusgleichnis [Lk 16,19-31] und dem paulinischen Wunsche, abzuscheiden und bei Christus zu sein [Phil 1,23], ist der descensus ad inferos ein Hauptargument Calvins für die Wachheit der Seele nach dem Tod« in der Christusgemeinschaft[20]. Die Nähe M.s zu dieser Tradition Calvins, auch in M.s Verweis auf die Höllenfahrt Christi (126), springt hier sofort ins Auge. Daß es sich in Calvins Schrift hauptsächlich um eine innerreformatorische Front gegen das Luthertum und die lutherische These vom Seelenschlaf handelt, ist der Hauptnachweis der historisch neuen wie theologisch weiterführenden Analyse von H. Scholl. Scholl weist ganz ähnlich wie auch M. (82ff, 88ff) über den schöpfungstheologischen Aspekt hinaus besonders auf die christologisch-pneumatologische Dimension: »Natürlich wäre schon der schöpfungsmäßige Aspekt der Seele als

20. *H. Scholl* (Hg.): Karl Barth und Johannes Calvin, 1995.

Trägerin der Gottesebenbildlichkeit Grund genug für ihre Wachheit, aber tiefer noch wird diese Wachheit verbürgt durch den christologisch- pneumatologischen Aspekt der unverbrüchlichen Verbindung von Christus und seinen Gliedern« [21].

d) *K. Barth*: Barth hat nicht nur 1922 eine der tiefsten Interpretationen von Calvins Schrift von 1534 gegeben[22], sondern im Jahre 1935 diese calvinische Programmschrift über die Wachheit der Seele zum Thema seines Oberseminars in Bonn machen wollen, bevor ihn der Ausweisungsbefehl aus Nazi-Deutschland erreichte[23]. Entscheidend ist dabei für Barth, daß die Frage »Seelenschlaf oder Wachheit der Toten?« in den Themenkreis von *Eschatologie und Ethik* hineingehört[24]. Barth hat sodann im Jahre 1948 auf den Bahnen der von M. (90) herangezogenen pneumatologischen Anthropologie die Intentionen der Psychopannychia Calvins fortgesetzt, wenn er im Blick auf die paulinische Formel von den »in Christus Entschlafenen« (1Kor 15,18) formulierte: »Die Konsequenz, daß die Toten jetzt *Schlafende* seien, ist eine alte Überinterpretation ... Die Konsequenz, daß sie jetzt schlafen, ist zwar logisch-pragmatisch naheliegend, aber sachlich unbegründet. Kraft welcher christlichen Erkenntnis sollten die neutestamentlichen Christen das, was diesem Entschlafen der Ihrigen folgte, das Sein dieser Menschen im Tode, gerade für einen Schlaf gehalten haben?«[25].

Entscheidend ist aber für Barth die *ethische* Zuspitzung der Frage »Seelenschlaf oder Wachheit der Toten in Christus?« im Zusammenhang von *Christusgemeinschaft und Reich Gottes:* Wenn der Christ schon in seinem Leben hier Christus dienen darf, »freut er sich darauf, definitiv mit ihm [Christus] zu sein; er freut sich aber nicht darauf, seines Dienstes dann entledigt zu sein ..., sondern eben jenes Definitive, auf das er sich freut, ist ihm Erlaubnis und Gebot, ihm in der ihm gegebenen Lebensfrist in der ganzen Vorfreude zu dienen ... Er bejaht Jesus Christus als sein Jenseits. Und eben darum

21. *Ders.*: a.a.O., 170.
22. *K. Barth*: Die Theologie Calvins (1922), K. Barth-Gesamtausgabe, hg.v. H. Scholl 1993, 193-208.
23. *H. Scholl* (Hg.): (Anm. 20), 169.
24. *Ders.*: a.a.O., 167ff.
25. *K. Barth*: KD III/2, 1948, 778f.

versteht er sein *Diesseits* als bejaht von seinem Jenseits her«[26]. Dies ist eine Anspielung auf das von Barth bereits 1922 zur Interpretation der Calvin-Schrift benutzte Zitat von *E. Troeltsch*: »Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits«[27].

Gerade diese theologisch-christologische und pneumatologisch-ethische Beantwortung der Fragen »Wo sind die Toten?« und »Schlafen die Toten?« provoziert Barth auch zu einer exegetischen Einsicht in eine andere als die gängige, in lutherischer Seelenschlaf-Tradition stehende Übersetzung von Phil 1,23. Barth übersetzt schon 1948 nicht wie die Lutherbibel und leider auch die Zürcher: »Ich habe Lust abzuscheiden und *bei* Christus zu sein« (so auch noch M. 126), sondern exegetisch richtig und ethisch überaus wichtig: »Ich habe Lust *aufzubrechen*, um *mit* Christus zu sein«. Und Barth hat, worauf ich in VERSÖHNUNG UND BEFREIUNG hingewiesen habe[28], diese Interpretation in seiner pneumatischen Christologie und teleologischen Eschatologie in KD IV/3 ausdrücklich wiederholt[29]. Aus einer Resignationsformel im Kontext von »Abscheiden, Entschlafen und dann Schlafen« wird bei Barth eine *Exodusformel des »Aufbrechens, Mitgehens und dann Kämpfens«*. Wenn M. das zunächst gebrauchte Verb »abscheiden« (126) dann sofort durch »umziehen« (127) ersetzt, kommt er der eigentlichen Intention von Phil 1,23 wesentlich näher.

Daß M. diese evangelisch-protestantische Tradition de facto wieder lebendig und so tröstlich relevant gemacht hat, ist sein großes Verdienst.

26. *Ders.:* a.a.O., 780.
27. *Ders.:* (Anm. 22) 98, 206.
28. *Ders.:* KD III/2, 1948, 780. – *B. Klappert*: Versöhnung und Befreiung. Versuche, K. Barth kontextuell zu verstehen, 1995, 136. – Zwischen Luther einerseits und Barth andererseits stehen in ihren Antwortversuchen *H.-J. Iwand*: Predigtmeditationen Bd II 1955, 139ff und *H. Gollwitzer*: Sterben und Tod. Hoffnung über den Tod hinaus, in: Lebenszeichen. Interview mit E. Pohlmann, Westdeutscher Rundfunk 3, 1989 (unveröffentlicht).
29. *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 1062f.; 1069.

3. Die systematischen Abgrenzungen

M.s christologisch-pneumatologische Antwort auf die Fragen »Gibt es etwas, was sich im Menschen durchhält? Wo sind die Toten?« erfährt durch die von ihm vorgenommenen Abgrenzungen eine erhebliche Präzisierung. Sie müssen hier deshalb genannt werden:

a) Kein Purgatorium (II § 4,1)[30]
Die katholische Tradition

Ist die Christusgemeinschaft der Toten und Lebenden eine Gemeinschaft der Liebe und der Hoffnung, damit auch eine Gemeinschaft in der Gefahr (127), so ist sie doch von der versöhnenden Stellvertretung Christi und der Tiefe der Höllenfahrt Jesu Christi her (281) keine »Sühnegemeinschaft« (117,127) mit Totenmessen und Gebet für die Toten (117): »Wir müssen nichts für die Erlösung der armen Seelen im Purgatorium tun, denn Christus hat genug für sie getan« (129).

Die Vorstellung vom Purgatorium projiziert nicht nur nach reformatorischer Lehre die Werkgerechtigkeit über den Tod hinaus, indem sie »ja nur die Fortsetzung des Bußweges vor dem Tod« darstellt (119). Sie ist – M. spielt damit auf das in Kap. I § 1 kritisierte horizontallineare Denken in der Eschatologie wieder an – zugleich »die Projektion der [linearen] Zeit und des Raumes der Lebendigen auf die Fortexistenz der Seele« (122).

b) Kein Seelenschlaf (II § 4,2)
Die lutherische Tradition

Luther hat nicht nur – der aristotelischen Tradition nahestehend – aus philosophischen, sondern entscheidend aus rechtfertigungstheologischen Gründen die Lehre vom Purgatorium abgelehnt und durch die vom Seelenschlaf ersetzt. Entscheidend sieht M. den Reformator durch eine bestimmte Zeitlehre und ein bestimmtes eschatolo-

30. Vgl. weiter *P. Eicher* (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe B I 221, 264ff, Bd IV 216ff.

gisches Zeitverständnis bestimmt: »Der ›jüngste Tag‹ ist der ›Tag des Herrn‹ und die Zeit Gottes ist die Zeit der ewigen Gegenwart ... Wie lange ist es dann also von dem Tod eines Menschen in der Zeit bis zur endzeitlichen Auferweckung der Toten? Antwort: Genau ein Augenblick!« (122).

Lehnt M. die katholische Purgatoriumslehre wegen des horizontal-linearen Zeitverständnisses ab, so kritisiert er Luther wegen seines vertikal-eschatologischen Zeitverständnisses, wie er es in Kap. I § 2 unter dem Stichwort der »Eschatologie der Verewigung« dargestellt und problematisiert hat.

Versteht Luther Lk 23,43 im Sinne »des ewigen Heute Gottes« (122), so unterscheidet der Text selber die Christusgemeinschaft und -herrschaft von der kommenden Gottesherrschaft [31]. Lk 23,43 besagt, daß wir mit und im Sterben auf die andere Seite der Christusgemeinschaft und Christusherrschaft »umziehen« (127) und dahin aufbrechen (Barth); es bedeutet das Umziehen in das »Paradies« der Märtyrer. Lk 23,43 redet aber nicht – wie Luther meinte – vom Eingehen »ins Leben der zukünftigen Welt« (137).

c) Keine »Auferstehung im Tod« (II § 4,3)
Die moderne katholische Theologie

In diesem Denkversuch moderner katholischer Theologie wird – ganz in der Nähe zu Luther – nicht nur »die Vorstellung eines körperlosen Zwischenzustandes der Seele im Purgatorium«, sondern »auch der Ablaß für die Toten und die Totenmessen überflüssig« (123f). Das ist ein wichtiger Schritt nach vorne! Entscheidend ist aber für M. nicht nur die Nähe dieser katholischen Theologen (Rah-

31. *K. Berger*: Theologiegeschichte des Urchristentums, 1994, 562 macht richtig darauf aufmerksam, daß Lk 23,42 wie auch Lk 22,28-30 und Apk Joh 20,4-6 von dem Christus und »seinem Reich« reden. Dem Schächer – »wenn du in *deiner* Herrschaft kommst ...« – antwortet Jesus: »*heute* noch wirst du *mit mir sein im Paradies*«, d.h. in dem Raum der auf das Kommen des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit wartenden Märtyrer (vgl. *P. von der Osten-Sacken/P. Lenhardt*: Rabbi Akiva, 1987, 124ff, 133).

ner, Greshake, Lohfink) zum vertikal-eschatologischen Denken Luthers, sondern auch die problematische und im Abschnitt über die Neugeburt des messianischen Denkens im Judentum (Kap. I § 4) bereits abgelehnte Vorstellung von der Erlösung »aus dieser unerlösten Welt« (63). Deshalb lautet das entscheidende Gegenargument M.s: »Würden wir schon in unserem eigenen Tod auferstehen, dann wären wir aus ›dieser unerlösten Welt‹ erlöst und unsere leibliche Solidarität mit dieser Erde wäre aufgelöst ... Erst die neue Erde gibt die Möglichkeit für die neue Leiblichkeit der Menschen« (124). Die Gemeinschaft Christi mit den Toten und Lebenden einerseits und die Auferweckung der Toten in das Leben der zukünftigen Welt andererseits müssen unterschieden werden. Das aber bleibt unberücksichtigt in der These von der »Auferstehung im Tod«, derzufolge jeder Mensch, wann immer er auch stirbt, »Gott zur gleichen Zeit, nämlich in ... der [ewigen] Gegenwart« Gottes begegnet (123). *H. Vorgrimmler*, der zu den Vertretern der modernen katholischen Lehre von der Auferstehung bzw. Verewigung im Tod zählt, sprach bei der Vorstellung seines Buches GESCHICHTE DER HÖLLE (1993) aus Anlaß der Kölner Ausstellung HIMMEL-HÖLLE-FEGEFEUER (1995) davon, daß wir mit dem Sterben und im Sterben eintauchen in das ewige Fluidum Gottes, das und der allen Zeiten der Menschen gleichzeitig und gleich nahe sei [32].

d) Keine Verewigung des endlichen Lebens E. Jüngel

M.s Ausführungen zielen über die bisherigen Abgrenzungen hinaus auf einen bestimmten innerprotestantischen Gegensatz, der hier noch eigens benannt werden muß, weil er bei M. weitgehend nur implizit zur Sprache kommt. Ich meine M.s Abgrenzungen gegenüber den entsprechenden Vorstellungen von *E. Jüngel.*

Schon in dem grundlegenden Kap. I § 3, in welchem M. seine eigene adventliche Kategorie des Eschatologischen erstmals entwikkelt, konnte man die von H.-J. Kraus explizit gegenüber E. Jüngel

32. *H. Vorgrimmler*: Die Geschichte der Hölle, 1993. – *P. Jezler* (Hg.): Himmel – Hölle – Fegefeuer, 1994.

geäußerte Kritik [33], wenn auch ohne Namensnennung von M. wiederholt und aufgenommen finden: »Gottes Sein ist im Kommen, nicht im Werden!« (40). In der gesamtbiblischen Grundlegung des Kap. II § 2 konnte man dann im Zusammenhang mit M.s eigener These von der Auferweckung des ganzen Menschen bzw. alles Lebendigen in das Leben der zukünftigen Welt (82ff) lesen: »Wird dieses Leben ›verewigt‹ ...? Wenn das hieße, es würde dieses Leben von der Geburt bis zum Tod ... im Himmel der Ewigkeit aufbewahrt, dann wäre das keine erfreuliche Aussicht: Verewigt mit allen schrecklichen Erfahrungen, Fehlern und Krankheiten? Wie soll man sich die Verewigung eines schwerbehinderten Menschenlebens oder die Verewigung eines früh gestorbenen Kindes vorstellen?« (87). Was hier noch allgemein gesagt ist, wird im Abschnitt über moderne Vorstellungen vom »natürlichen Tod« (105ff) anhand des folgenden Jüngel-Zitates weiter präzisiert und aktualisiert: Jüngel meint: »Das endliche Leben wird als endliches *verewigt* ... durch Teilhabe an Gottes eigenem Leben ... Auferstehung von [!] den Toten heißt Versammlung, Verewigung und Offenbarung gelebten Lebens« (108 Anm.). Obwohl auch Jüngel »Verewigung« nicht zeitlich-linear denkt, urteilt M. zu Recht: »Verewigung ohne Zurechtbringen, Verwandeln, Vollenden und Verklären wäre jedoch keine gute Hoffnung« (ebd). Warum nicht? M. antwortet ein wenig später sehr persönlich: »Vieles in unserem Leben bleibt unfertig ... Wir haben einen Lebensentwurf versucht, er wurde uns zerschlagen ... Was immer wir uns unter dem ›ewigen Leben‹ vorstellen, es kann nicht die ›Verewigung‹ [!] unserer Ansätze zum Leben und der erfahrenen oder gewollten Abbrüche des Lebens sein« (137).

Was ist der entscheidende biblische Grund für die Ablehnung und Kritik der These Jüngels von der Verewigung unseres endlichen Le-

33. *H.-J. Kraus*: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, 1983, 143, 259: »*Gottes Sein teilt sich mit in der Geschichte seines Kommens* ... Zu Jüngels Buch [Gottes Sein ist im Werden] ist kritisch zu bemerken, daß es sich nicht auf die fundamentale und kategoriale Bedeutung des Alten Testaments ... bezieht« (143). – Vgl. weiter die von M. nicht herangezogene grundlegende Arbeit von *U. Eibach*: Recht auf Leben. Recht auf Sterben, 1974, 123ff, 188ff und die dort vollzogene Abgrenzung gegenüber E. Jüngel.

bens in Sterben und Tod? M. antwortet neutestamentlich: »Der Ausdruck, der im Neuen Testament der ›Auferweckung‹ ... am nächsten liegt, ist der der ›Verwandlung‹ ... und der Verklärung ... ›Auferwekkung‹ heißt dann, daß ein Mensch seine Heilung findet, seine Versöhnung und seine Vollendung« (87f). Auferweckung ist transformatio und glorificatio, d.h. »die endgültige Heilung dieses Lebens zur vollendeten Ganzheit, zu der es bestimmt ist« (88). Und M. macht weiter auf eine wichtige und exegetisch notwendige Unterscheidung aufmerksam: Christusgemeinschaft, Auferweckung *aus* den Toten und Auferweckung *der* Toten müssen unterschieden werden. Jüngels Satz »Auferstehung von den Toten heißt ... Verewigung und Offenbarung gelebten Lebens« (108 Anm.) würde heißen, daß nur die Gläubigen verewigt werden, die anderen müßten im Tod bleiben (124 Anm.). Kurz gefragt: »Sollen die anderen tot bleiben?« (108 Anm.).

Macht die gesamtbiblische Orientierung ein Verständnis der Auferweckung als Verewigung fraglich, so macht darüber hinaus auch die pneumatologisch-relational beantwortete Kontinuitäts- und Identitätsfrage (Kap. II § 2,3) es unmöglich, von der Vernichtung des ganzen Menschen im Tod zu sprechen. Man kann dann nicht sagen: »Im Tod wird der ganze Mensch vernichtet« oder »Im Tod hört die menschliche Identität auf«, wie E. Jüngel meint (94). Es ist nach M. die Geistbeziehung Gottes zum Menschen und die darin begründete Geistbeziehung des Menschen zu Gott (90f), die bleibt und auch durch den Tod und das Sterben hindurch trägt: »Vita mutatur non tollitur« (96). Das sterbliche Leben wird auferweckt und verwandelt, nicht aber vernichtet und verewigt.

III. Das kommende Reich Gottes Weltgeschichtliche Eschatologie

In Kap. III entwickelt M. eine christliche Eschatologie der Weltgeschichte oder eine »weltgeschichtliche Eschatologie« (152). Behandelte Kap. II individualeschatologisch das *Leben der zukünftigen Welt* mit der Christusgemeinschaft als Weg dorthin, so behandelt Kap. III das

Kommen des Reiches Gottes mit dem messianischen Gerechtigkeits- und Friedensreich Jesu Christi als Übergang dorthin. Menschliche Wesen sind nämlich nicht nur Individuen im Sinne der Individualeschatologie, sondern auch und fundamental »soziale Wesen« (150, 88). Deshalb gibt es das Leben der zukünftigen Welt (Kap. II) »nur im Reich Gottes« (150). Das kommende Reich Gottes (Kap. III) ist also gegenüber dem Leben der zukünftigen Welt »das integralere Symbol der eschatologischen Hoffnung« (151), wie M. zu Recht meint, obwohl M. gegenüber den von ihm selber vorgenommenen Abgrenzungen (Kap. I § 2 und II § 4, 1-3) oft sehr mißverständlich vom »ewigen Leben« statt vom »Leben der zukünftigen Welt« spricht.

1. Die Grundkategorien weltgeschichtlicher Eschatologie (III § 1 § 2)

Zum Verständnis des ganzen Kap. III führt M. zunächst kategoriale Unterscheidungen ein, die für das Verständnis des Ganzen unerläßlich sind und die ich z.T. – im Sinne M.s – zu präzisieren versuche.

Zunächst: Im Mittelpunkt und als Zielpunkt weltgeschichtlicher Eschatologie steht für M. das Kommen des Reiches Gottes. Dabei sind die folgenden Dimensionen zu unterscheiden: In der *messianischen* Eschatologie der Weltgeschichte ist das messianische Reich Christi der vermittelnde Übergang auf das Ziel des kommenden Reiches Gottes hin. In der *apokalyptischen* Eschatologie der Weltgeschichte stehen das Ende der Welt, der Weltuntergang und das Weltgericht im Mittelpunkt. Messianismus und Apokalyptik sind also innerhalb der weltgeschichtlichen Eschatologie zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen (151f).

Sodann: Die messianische Eschatologie, die ihrerseits auf das Reich Gottes und die Neuschöpfung aller Dinge bezogen ist, und die apokalyptische Eschatologie, die an Weltgericht und Weltende orientiert ist, sind als die beiden Dimensionen weltgeschichtlicher Eschatologie von Haus aus biblische und d.h. *theopolitische* Eschatologien (169). Dabei zielen der *theopolitische Messianismus* auf das Reich Gottes, die *theopolitische Apokalyptik* auf das Weltgericht Gottes (152). Und beide Dimensionen der Eschatologie sind so aufeinander bezogen, daß die Apokalyptik am Messianismus entsteht und dessen notwendige Be-

gleiterin ist und nicht umgekehrt (155): »Es ist .. richtig, daß die messianische Hoffnung, die aus der Katastrophe herausführen will, immer mit der Apokalyptik, die die Katastrophe wahrnimmt, verbunden ist. Zwar gibt es Apokalyptik ohne Messianismus, aber es gibt keinen [biblischen] Messianismus ohne Apokalyptik« (171).

Weiter: Nachdem M. in Kap. I die weitreichende Grundunterscheidung zwischen Advent und Futur eingeführt hat (Kap. I § 3), führt er nunmehr eine weitere Grundunterscheidung zwischen TELOS und FINIS ein: Hat es die *messianisch-reichsgeschichtliche* Eschatologie mit dem Telos, d.h. mit dem Ziel der Vollendung im Reich Gottes zu tun, so hat die *apokalyptisch-dualistische* Eschatologie den Finis, d.h. das Ende und den Abbruch im Weltgericht vor Augen (153).

Von diesen beiden Dimensionen der theopolitischen Eschatologie (also der messianisch-reichsgeschichtlichen und der apokalyptisch-dualistischen) sind *politisierende* Eschatologien als deren Säkularisierung und illegitime Vergegenwärtigung zu unterscheiden: der *politisierende Gegenwartschiliasmus* des Heiligen Imperiums und des christlichen Zeitalters einerseits und der politisierende apokalyptische Exterminismus, der ein weltgeschichtliches Ende einkalkuliert bzw. inszeniert, andererseits.

Von daher wird auch der systematische Aufbau des Kap. III verständlich: Behandeln die §§ 3-6 die politisierende Säkularisierung in Gestalt von Gegenwartschiliasmen, so thematisiert § 7 die eigentliche Intention der messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie. Und thematisieren die §§ 8-9 die politisierende Säkularisierung in Gestalt des apokalyptischen Exterminismus, so behandelt § 10 die apokalyptisch-dualistische Eschatologie als Untergrunds-, Widerstands- und Märtyrer-Tradition. Der § 11 bündelt sodann die Überlegungen zur messianischen (§§ 3-7) und apokalyptischen (§§ 8-10) Eschatologie der Weltgeschichte, indem er unter dem Stichwort »Wiederbringung aller Dinge« (262) das Weltgericht in der Perspektive des Reiches Gottes thematisiert: Wiederbringung aller Dinge meint zurechtbringendes Weltgericht und sich vollendendes Reich Gottes (284). M.s weltgeschichtliche Eschatologie ist – so könnte man im Blick auf die entsprechende Unterscheidung in DER WEG JESU CHRISTI sagen – eine *Eschatologie in messianischen und apokalyptischen Dimensionen.*

Weitere Unterscheidungen in der Beziehung zwischen Weltgeschichte und messianisch-apokalyptischer Eschatologie ergeben sich

daraus: M. spricht zunächst a) von einer problematischen *Linearisierung der Zeiten der Geschichte* (157f), wie sie in der säkularisierten Gegenwartseschatologie des Heiligen Imperiums (Konstantin) bis zu den idealistischen Konzepten der Universalgeschichte (Hegel) erfolgt ist. Davon zu unterscheiden ist b) die »*Rhythmisierung der Zeiten der Geschichte*« (158) im Rahmen der messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie, wie sie in den eschatologischen Vorwegnahmen der Erlösung in Sabbat (Rosenzweig) und Sonntag (Moltmann, GOTT IN DER SCHÖPFUNG) erfolgt und wie sie sich in dem die Weltgeschichte gliedernden Siebener-Schema (163) niederschlägt. Eine *messianische* Rhythmisierung erfolgt auch – was M. nicht erwähnt – in den Toledoth zu Anfang des Matthäus-Evangeliums, insofern die 3x14 Generationen von Abraham bis Joseph auf eine am messianischen David und davidischen Messias orientierte epochale Unterscheidung der Zeiten (14 ist Davidszahl!) verweisen. M. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß auch die *trinitarische* Rhythmisierung und Periodisierung der Geschichte (J. von Fiore, 163f) eine Ableitung aus dem messianischen Siebener-Schema ist. Das aber würde bedeuten, daß auch die Trinitätslehre eine Explikation des messianisch-reichsgeschichtlichen Verständnisses der Eschatologie zu sein hätte, d.h. von dem Siebener-Schema nicht ablösbar wäre und also auf den Zusammenhang von Reich Gottes und Trinität verweisen würde. Hat M. dies in TRINITÄT UND REICH GOTTES auch gemeint? Nur die Inbeziehungsetzung des davidischen (Mt 1,1-15) und *trinitarischen* (von Fiore, Lessing) *Dreier-Schemas* mit dem an Sabbat, Tora, Messias und Reich Gottes orientierten *messianisch-reichsgeschichtlichen Siebener-Schema* könnte dann freilich verhindern, daß die trinitarische Periodisierung horizontallinear im Sinne eines vorgefaßten göttlichen Vorsehungsplanes mißverstanden werden könnte (165f), wie es in allen universalgeschichtlichen Entwürfen die Gefahr in der Tat ist.

Zielt das messianisch-reichsgeschichtliche Verständnis der Eschatologie auf eine an Schabbat und Messias (Rosenzweig) orientierte Rhythmisierung der Zeiten der Geschichte, so zielt c) das apokalyptisch-dualistische Verständnis der Eschatologie auf eine »*qualitative Differenzierung zwischen den Zeiten der Geschichte*«: Gemeint ist die »qualitative Differenzierung zwischen Vergangenheit und Zukunft« (158). Das ermöglicht das in den biblisch-jüdischen Apokalypsen (z.B.

Apk Joh) dokumentierte Erzählen der »*Vergangenheit in der Zukunft*« (160): »Die Apokalyptiker stellen jedenfalls den Sturz Babylons und den Untergang dieser Welt des Unrechts und der Gewalt als Erzählung dessen, was ›in Kürze kommen soll‹, dar« (161). Von dieser noch in der nahen Zukunft liegenden erhofften Vergangenheit in apokalyptischer Perspektive ist die Erinnerung der »*ungewordenen Zukunft in der Vergangenheit*« (E. Bloch, 160) und also die Entdeckung der »Zukunft in der Vergangenheit« (160) zu unterscheiden. Dabei hofft und erzählt, was mit M. noch stärker zu betonen wäre, auch das Daniel-Buch nicht nur apokalyptisch-dualistisch, sondern – wie *W. Zimmerli* gezeigt hat [34] – auch messianisch-reichsgeschichtlich, insofern es mit der Erinnerung an das davidische Königtum unter Jojachin beginnt (Dan 1,2 ist Erinnerung an 2 Sam 7 und also Erinnerung an die »Zukunft in der Vergangenheit«) und auf die Herrschaft des messianischen Menschensohnes zielt (Dan 7,13f), der seinerseits der Repräsentant der »Heiligen des Höchsten«, d.h. des Volkes Israel (Dan 7,22; 12,2) ist. M. schreibt: »Wir werden auf diese Verschränkung dadurch achten, daß wir die messianischen Antizipationen der Zukunft des Zuvorverheißenen ständig auf die apokalyptische Erzählung von der zukünftigen Vergangenheit der gottlosen Mächte beziehen und umgekehrt« (161).

2. Die exegetisch-systematische These (III § 2, § 7, § 10)

– Messianische Eschatologie (§ 7) in Gestalt der Hoffnung auf das messianische Gerechtigkeits- und Friedensreich Christi ist die kritische Alternative zu allen politisierenden historischen Gegenwartseschatologien (166). Deshalb soll sie hier zuerst dargestellt werden, um dann in ihrer *kritischen* Bedeutung und *erhellenden* Kraft (§§ 3-6) expliziert zu werden.

– Apokalyptische Eschatologie (§ 10) in Gestalt der Hoffnung auf die neue Welt des Reiches Gottes ist die »kritische Entlarvung der Mächte dieser Geschichte im Gericht Gottes« (166f). Deshalb soll auch sie hier zuerst dargestellt werden, um dann in ihrer aufdecken-

34. *W. Zimmerli*: (Anm. 6), 202ff, bes. 205f.

den, *enthüllenden* Bedeutung und entlarvenden Kraft (§ 8-9) entfaltet werden zu können.

M. entfaltet eine weltgeschichtliche Eschatologie (150) in messianisch-apokalyptischen Dimensionen. Dabei sind die §§ 3-7 und 8-10 jeweils formal parallel aufgebaut, was sich nicht nur an dem Nacheinander der Darstellung von messianischer und apokalyptischer Eschatologie zeigt, sondern auch an den formal gleichlautenden *Fragen* in den Überschriften der Paragraphen: »Ist messianische Eschatologie notwendig?« (§ 7) und: »Ist apokalyptische Eschatologie notwendig?« (§ 10). Dabei entwickelt M. jeweils sowohl im § 7 als auch im § 10 die biblischen, christologischen und theologisch-ethischen Begründungen für die Notwendigkeit messianisch-apokalyptischer Eschatologie. Lediglich im § 2 (169-174) ist die gesamtbiblische Grundlegung der *messianischen* Eschatologie, die thematisch eigentlich in den § 7 (217-227) gehört, vorweggenommen, was bei der Grundlegung der *apokalyptischen* Eschatologie Bestandteil des § 10 (254-257) ist.

Wir suchen also zunächst nach dem roten Faden der Begründung messianisch-apokalyptischer Eschatologie bei M. Er beantwortet jeweils in § 7 und § 10 [35] nacheinander die folgenden Fragen:

35. Dementsprechend sind die Abschnitte in § 7 (+ § 2) und § 10 parallel aufgebaut, was M. durch die gleichlautenden Überschriften andeutet (§ 7 und § 10), was aber durch eine entsprechende innere Gliederung der Abschnitte, die ich im folgenden versuche, noch deutlicher hätte werden können:

§ 7

1. die gesamtbiblische Verwurzelung der *messianischen* Eschatologie (169-175; aus § 2)
2. die christologische Begründung: die messianische Gemeinschaft der Leiden Christi und die messianische Zukunft Christi (219-222)
3. die Notwendigkeit der messianischen Eschatologie: ihre israeltheologische und ethische Dimension (222-225; 225-227)

§ 10

1. die gesamtbiblischen Wurzeln der *apokalyptischen* Eschatologie (254-257)
2. die christologische Begründung: die apokalyptischen Leiden Christi und die Neugeburt der Welt (257-260)
3. die Notwendigkeit der apokalyptischen Eschatologie: ihre anthropologische und ethische Dimension (260-262).

Wie ist messianisch-apokalyptische Eschatologie a) gesamtbiblisch verwurzelt, b) christologisch begründet und c) theologisch-ethisch notwendig? Aus der Fülle weitreichender Perspektiven und neuer Erkenntnisse M.s kann nur Weniges hervorgehoben werden.

a) Die gesamtbiblische Verwurzelung (169-175; 254-257)

(1) Ist die messianische Eschatologie biblisch verwurzelt? (III § 2)
Zu den *alttestamentlichen* Wurzeln der messianischen Erwartung zählt M. nicht nur Dan 7,18.27, sondern auch Ez 37, aber auch »die rabbinische Übertragung der Schöpfungstage aus Gen 1 auf die Geschichte Gottes mit der Welt«: »Das ›tausendjährige‹ messianische Reich ist ... das letzte Weltzeitalter vor dem ewigen Sabbat Gottes in der neuen ... Schöpfung. Die Herrschaft des Messias gehört in die Geschichte dieser Welt; die Neuschöpfung aller Dinge [Reich Gottes], die mit dem jüngsten Gericht beginnt, kommt erst danach« (171 mit Verweis auf G. Scholem).

Neutestamentlich ist der Messianismus nicht nur in den Menschensohnworten Jesu (171f)[36], sondern auch in der Klage der Emmausjünger (Lk 24,21 (172) und – wie ich ergänze – auch in der diese Klage wiederaufnehmenden Frage der Jünger vorhanden: »Wann richtest du die Basileia für Israel auf?« (Acta 1,6-8). Das ist auch eine Apokatastasis! Messianische Eschatologie ist damit im lukanischen Doppelwerk präsent, aber auch – wie M. richtig ausführt – bei Paulus (bes. 1Kor 6,2 und 15,23ff; auch Röm 11,15, das Ez 37 aufnimmt), nicht zuletzt auch in Apk Joh 7 und 20, die in M.s Eschatologie in umfassender Weise aktualisiert sind.

Zur Unterstützung von M.s These hat *O. Betz* in JESUS UND DAS DANIELBUCH lakonisch gegenüber den zwischen Paulus und der Apk Joh aufgemachten Alternativen der Exegeten und Systematiker formuliert: »In Wahrheit stehen 1Kor 15,23-28 und Offbg 20,1-7

36. *K. Berger*: (Anm. 31) 613ff: Menschensohntheologie. – *D. Flusser*: Jesus, 1968. – *B. Klappert*: Die Auferweckung des Gekreuzigten, 1971, ³1981, 102ff: Die systematische Bedeutung der Menschensohn-Christologie. – *Fr.-W. Marquardt:* (Anm. 8) Bd III 1996, 85ff.

sachlich nahe beieinander«[37]. Und was die für M.s Eschatologie wichtige Unterscheidung zwischen den aus den 12 Stämmen Israels Erwählten (den 144 Tausenden) einerseits und den aus der Völkerwelt stammenden christlichen Märtyrern andererseits betrifft (Apk Joh 7), so hat *H. Kraft* wiederum gegenüber einem breiten Strom diese Unterscheidung nivellierender christlicher Exegese und Systematik formuliert: »Neben dem heiligen Rest aus Israel [den Erwählten aus den 12 Stämmen Israels] steht die unzählbare Menge aus den Heiden«[38]. Zu den von M. genannten und neu exegesierten Stellen wären u.a. auch Mt 19,28 (»bei der Neugeburt [*Israels*] ...«, anders M. 256), Lk 23,42f und Joh 17,24a hinzuzunehmen. Für das lukanische Doppelwerk hat *Fr.-W. Marquardt* soeben einen umfassenden exegetisch-systematischen Gesamtentwurf vorgelegt[39], wobei die »40 Tage« der proleptischen Erscheinungen des kommenden Menschensohnes ebenfalls in diesen messianischen Kontext gehören, wie Barth bereits in KD III 2 § 47,1 herausgestellt hat[40]. Die *adventlich-antizipatorische Israel-Zeit der 40 Tage* wird demgegenüber bei M. nicht behandelt.

(2) Ist die apokalyptische Eschatologie biblisch verwurzelt? (III § 10)
Zu den *alttestamentlichen* Wurzeln der *apokalyptischen* Eschatologie (253-257) zählt M. nicht nur Dan 2 und 7, sondern auch die Sintflut-Noahgeschichte (Gen 6-8; 255). Schon *R. Smend* hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die prophetische Gerichtsansage gegenüber Israel: »Das Ende ist gekommen« (Amos 8,2; Ez 7,2f) in der Urgeschichte ihre weltgeschichtlich-apokalyptische Entsprechung hat: »Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen« (Gen 6,13)[41]. Die

37. *O. Betz*: Jesus und das Danielbuch Bd II: Die Menschenworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus (Daniel 7,13f), 1985, 124; vgl. auch 142f.
38. *H. Kraft*: Die Offenbarung des Johannes, 1974, 126; in gleicher Richtung auch *Th. Zahn*: Die Offenbarung des Johannes (1924-1926), Neudruck 1996, 368f, 596; *J. Ellul*: Die Offenbarung des Johannes, 1981, 160f.
39. *Fr.-W. Marquardt*: (Anm. 8) Bd II 1994, 286ff.
40. *K. Barth*: III/2, 1948, § 47,1.
41. *R. Smend*: »Das Ende ist gekommen«. Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: FS H.W. Wolff, 1981, 67-72.

Krisis Israels nach der prophetischen Gerichts- und Heilsprophetie und die Krisis der Menschenwelt als *Menschheitskrise* in Gericht und Heil stehen also in Entsprechung zueinander und können voneinander nicht getrennt werden[42].

Neutestamentlich ist die apokalyptische Eschatologie hauptsächlich in den synoptischen Apokalypsen (Mk 13; Mt 24, Lk 21; 254), aber auch bei Paulus (Röm 8,19ff) und im Joh.Ev. (16,21) präsent. Die Geburtswehen der Endzeit sind der Anfang der neuen Welt Gottes (256): »Darum vernehmen die Glaubenden ... im [apokalyptischen] Untergang dieser Welt den Anfang der neuen Welt Gottes« (256). Ebenfalls hierhin gehören das Logion von dem Erheben der Häupter, weil sich die Erlösung naht (Lk 21,25.28; 256) und das von M. öfters zitierte, wenn auch undeutlich übersetzte Logion Mk 13,13: »Wer ausharrt bis ans Ziel, der wird erlöst werden« (255 und 157). *E. Käsemann* hat in diesem Zusammenhang auf die Apokalyptik als *Mutter* der urchristlichen Theologie aufmerksam gemacht (125). Vielleicht ist sie im Sinne M.s doch sachgemäßer als die *Schwester* der messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie zu verstehen. Auch Käsemann hat im RUF DER FREIHEIT auf den sachlichen Zusammenhang zwischen der paulinischen Apokalyptik und der Apokalypse Johannes hingewiesen[43]. Grundsätzlich gilt nach M. für die Zuordnung der apokalyptischen Dimension zur messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie: »›Weltuntergang‹ ist die uns zugewandte und von uns erfahrene Seite des Aufgangs einer neuen Welt aus Gott« (255).

b) Die christologische Begründung (219-222; 257-260)

(1) Ist die messianische Eschatologie christlich? (III § 7)

Die Antwort (219-222) auf diese Frage – so sagt M. – »muß christologisch begründet werden« (219). Damit will M. die Frage beantworten, »ob die chiliastische [messianische] Hoffnung im Kommen, in der Hingabe zum Tod am Kreuz und in der Auferweckung Christi von den Toten begründet ist« (219). Das bringt M. auch in der Überschrift

42. *W. Zimmerli:* (Anm. 6) § 19 im Vergleich mit § 20.- Vgl. auch den eindrücklichen Exkurs *Barths* in KD IV/3, 1959, 70.
43. *E. Käsemann:* Der Ruf der Freiheit, ²1968, 132ff, 147f.

deutlich zum Ausdruck. Es geht ihm um die messianischen *Leiden Christi*, die Gemeinschaft der messianischen Leiden Christi und die Zukunft im messianischen Friedensreich Christi (219). Die Teilhabe an dem messianischen Leiden Christi (2Kor 4,10ff; 220) gibt dabei Anteil an dem »lebendigmachenden Leben« des Auferweckten (ebd.).

Was aber hat die Auferweckung Jesu mit der chiliastisch-messianischen Hoffnung zu tun? Hier macht M. eine für seine ganze Eschatologie in messianisch-apokalyptischen Dimensionen exegetisch richtige und systematisch folgenreiche Unterscheidung: Paulus redet präzis von der *Auferweckung Jesu Christi »aus den Toten heraus«* und unterscheidet die Auferweckung *aus* den Toten von der universalen Auferweckung *der* Toten: »Die Auferstehung ›*von* den Toten‹ aber führt notwendigerweise in ein Reich Christi *vor* der universalen Totenauferstehung zum Endgericht, also in ein messianisches Reich in der Geschichte vor dem [apokalyptischen] Ende der Welt« (220).

Dieser terminologischen Unterscheidung, auf die mich früher bereits *J. Jeremias* mündlich aufmerksam gemacht hat, entspricht in 1Kor 15 der messianisch-apokalyptische Prozeß der Auferweckung Jesu als »Anführer des Lebens« (Acta 3,15) und Erstling der Entschlafenen: zuerst der Christus, dann »die des Messias bei seiner [messianischen] Parusie«, dann das (apokalyptische) Ende mit der Vernichtung des Todes (1Kor 15,23-28).

Dem entspricht nach M. sachlich auch die Apk Joh mit ihrer Unterscheidung zwischen einer ersten, messianischen, und einer zweiten, universal-apokalyptischen Auferweckung: »Der in Christi Auferstehung *von* den Toten begründete Chiliasmus hat den Universalismus des ewigen Lebens [im Reich Gottes] zur Folge: ›Siehe, ich mache *alles* neu‹(Offb 21,5)« (221).

(2) Sind die apokalyptischen Enderwartungen christlich? (III § 10)

Hat M. – wie soeben gezeigt – im Zusammenhang mit der messianischen Eschatologie von den *messianischen* Leiden Christi und der Seinen und der Zukunft Christi gesprochen (219), so redet er jetzt im apokalyptischen Zusammenhang entsprechend von den *apokalyptischen* Leiden Christi und der Neugeburt der Welt (257-260). Die Leidens- und Endkampferwartungen in den synoptischen Apokalypsen und in der Apk Joh sind »*Abbildung* ... der apokalyptischen Hinrichtung und der eschatologischen Auferweckung Chri-

sti« (260). »Apokalyptisch heißt dann, daß die ganze Kreatur an der Trübsal Christi teilnimmt und im ...Kreuz in ihrer Verlassenheit und Zerstörung offenbar wird, um in die kosmische Auferweckung und die Neuschöpfung [des Reiches Gottes] hineingerissen zu werden« (260).

c) Die theologische Notwendigkeit der messianisch-apokalyptischen Eschatologie (222-227; 260-262)

Ist die messianisch-apokalyptische Eschatologie der Weltgeschichte notwendig?

M. antwortet auf zweifache Weise, indem er (1) die Frage nach der Notwendigkeit der chiliastisch-messianischen Eschatologie israeltheologisch und ethisch und indem er (2) die Frage nach der Notwendigkeit der apokalyptisch-dualistischen Eschatologie anthropologisch und ethisch beantwortet.

(1) Warum ist die messianische Eschatologie notwendig? (III § 7,3)
M. beantwortet die innerhalb der chiliastisch-messianischen Eschatologie gestellte Frage zunächst und sachgemäß *israeltheologisch* mit der »Hoffnung für Israel« (222-225). M. hat auch schon in seinen früheren Werken im Kontext der messianischen Leiden Christi (DER GEKREUZIGTE GOTT) und im Kontext des messianischen Weges Christi (DER WEG JESU CHRISTI) die Israeldimension ausführlich zur Sprache gebracht. Entscheidende Zusammenfassungen der bisher entwickelten Israel-Theologie M.s erscheinen in der ESCHATOLOGIE neben Kap. I § 4 hier in Kap. III § 7,3: »Der wesentliche Indikator für die theologische Ortsbestimmung der Gegenwart war und ist die Einstellung der Kirche zum gegenwärtigen *Israel* und der Christen zu den Juden« (222). M. macht dabei historisch wie theologisch darauf aufmerksam, daß sich die chiliastisch-messianische Hoffnung der Kirche und ihr Verhältnis zu Israel-Judentum immer positiv oder negativ entsprochen haben: »Hält sich die Kirche [im Sinne des historischen Gegenwartschiliasmus] selbst für die Erfüllung aller Hoffnungen, dann schließt sie Israel aus. Es ist bezeichnend, daß die chiliastische Hoffnung der Christen eine [messianische] Zukunft für Israel als Israel vertreten hat« (222).

Nicht nur 2Kor 1,20 wird von M. – wie schon von Iwand[44] – christologisch ernstgenommen (223), sondern auch Röm 11,26 chiliastisch-messianisch im Sinne des Schauens des zur Parusie kommenden Menschensohnes durch ganz Israel verstanden und nicht kerygmatisch im Sinne der Bekehrung ganz Israels (Hofius) mißverstanden. M. ist m.W. der erste, der dies exegetisch gesehen und systematisch ausgewertet hat: »Wie der Rabbi Saulus durch das *Schauen* einer Christusvision zum Apostel Paulus wurde, so wird auch ganz Israel einmal durch das Schauen des Parusiechristus erlöst werden. Das heißt, ganz Israel wird nicht durch Glauben christlich, sondern durch Schauen erlöst werden« (223). Zugleich interpretiert M. dieses Ereignis messianisch und unterscheidet es zu Recht von der apokalyptischen Dimension: »Doch auch Israels ›Leben *aus* den Toten‹ ist nicht identisch mit der [apokalyptisch-] eschatologischen ›Auferstehung *der* Toten‹ am jüngsten Tag« (223).

Diesem Ergebnis entspricht erneut das in Apk Joh 7 und 20 Erwartete: Werden nach Apk Joh 7 die Repräsentanten der 12 Stämme und die Gemeinde aus allen Völkern im messianischen Reich des Menschensohnes vereinigt, »dann muß man sich das ›tausendjährige Reich‹ ... als das messianische Reich der Juden und Christen vorstellen ... Werden (aber) die erwählten ›versiegelten‹ Christen zusammen mit den erwählten ›versiegelten‹ Juden zum messianischen Volk des messianischen Reiches zusammengefaßt, dann ist es nicht abwegig, ... auch an Jerusalem und das Land Israel zu denken« (224). Dabei hat nicht nur der zuletzt zustimmend zitierte *J. Th. Beck*, M.s Vorgänger in Tübingen (305), messianisch-chiliastisch und d.h. israelorientiert gedacht. Sondern – Barth in seiner Protestantischen Theologiegeschichte hat darauf hingewiesen (592) – auch *J. Chr. Blumhardt* und *Fr. Chr. Oetinger*. Letzterer hat die »Rolle Israels in der Güldenen Zeit« thematisiert, worauf M.s Tübinger Kollege *O. Betz* in einem bemerkenswerten Beitrag »Die Güldene Zeit. Apokalyptisch-Eschatologisches Denken bei Fr.Chr. Oetinger« aufmerksam gemacht hat[45].

44. *H.J. Iwand*: Meditation zu 2.Kor 1,18-22 in: Predigtmeditationen Bd I, 1964, 162ff, 371ff.
45. *O. Betz*: Die Güldene Zeit, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.): Lebendige Hoffnung, 1989, 157-169.

Die messianische Eschatologie ist aber nicht nur israeltheologisch orientiert, sondern auch *ethisch* relevant (225-227; III § 7,4). Hatte M. schon im Zusammenhang der Wiedergeburt des messianischen Hoffens im Judentum (Kap. I § 4) auf die Übergangsfrage verwiesen, also auf die Frage, wie es »von der Erlösung« her einen »Übergang in die gegenwärtige Geschichte« gibt (56), so nimmt er dieses Thema hier sachgerecht und ethisch relevant wieder auf: »Christliche, d.h. messianische, heilende und rettende Eschatologie ist chiliastische Eschatologie des Übergangs« (227) im Gegensatz zu jeder isolierten und säkularisierten apokalyptisch-dualistischen Eschatologie der Katastrophe und des »Endknalls« (ebd.).

Was aber bedeutet diese messianische Eschatologie des Übergangs zur Erlösung ethisch? Wie ist der Zusammenhang von chiliastischer Eschatologie und Ethik zu verstehen, den Barth bereits auf den Linien Calvins und Blumhardts entfaltet hat? M. antwortet: Nur eine chiliastisch-messianische Eschatologie »macht es möglich, das Reich Gottes nicht [nur] apokalyptisch[-dualistisch], sondern [auch] teleologisch aufzufassen und es nicht mehr [nur] als katastrophales Ende dieser Welt, sondern [auch ethisch] als ein moralisches und politisches Ideal anzusehen[46], dem Menschen sich durch rastlose Arbeit an sich selbst und an der Welt annähern können. Erst Chiliasmus macht aus der Eschatologie Teleologie. Erst Chiliasmus gibt dem humanistischen Optimismus ›der Mensch ist gut‹[47] die theologische Begründung« (211). Und etwas später: Das messianische Gerechtigkeits- und Friedensreich Christi ist das positive Bild »für jedes alternative Leben und Handeln gegen die Weltverwüstungen hier und jetzt [und insofern] unerläßlich. Ohne chiliastische Hoffnung verliert die christliche Ethik des Widerstandes und der konsequenten Nachfolge Christi ihre stärkste Motivation« (226). Und – wie ich mit Barths ebenfalls messianisch-reichsgeschichtlich zu verstehender Schrift CHRISTENGEMEINDE UND BÜRGERGE-

46. Vgl. das ähnlich vom Chiliasmus her ethisch orientierte Barth-Zitat aus dem Jahre 1922 (zit. bei M. 218f).
47. Vgl. *H. J. Iwand*: Um den rechten Glauben, ThBü Bd 8, 249 und Iwands Verteidigung des »Guten Menschen« trotz der Erfahrungen im 2. Weltkrieg in einer Predigt über Jes 39,15 im Jahre 1948 (unveröffentlicht).

MEINDE (1946) durchaus auch im Sinne M.s ergänzen möchte – ihre positive Analogie und Entsprechung[48]. Die ethisch zu beantwortende Frage nach dem Übergang (Fr. Rosenzweig) und nach der Wegbereitung (L. Baeck) verbindet die Ethik im Rahmen christlich-messianischen Hoffens mit jüdisch-messianischem Denken: »Weil der ursprünglich jüdische und christliche Chiliasmus Märtyrereschatologie war, ist er das genaue Gegenteil eines jeden eschatologischen [gnostischen] Eskapismus und einer jeden heilsgeschichtlichen Besserwisserei« (227).

(2) Warum ist die apokalyptische Eschatologie notwendig? (III § 10)
M. beantwortet die innerhalb der apokalyptisch-dualistischen Eschatologie gestellte Frage zunächst *allgemein anthropologisch*: »Die [apokalyptischen] Visionen der Hoffnung auf Gottes Zukunft sind Visionen der Rettung aus den erfahrenen und befürchteten Weltgefahren. Es gibt keine Hoffnung ohne Angst. Angst ist das Gespür für die drohenden Gefahren ... Angst ist die Kehrseite der Hoffnung ... Angst macht die Hoffnung im wörtlichen Sinn ›vor-sichtig‹« (261).

Aber die apokalyptisch-dualistische Eschatologie ist nicht nur allgemein-anthropologisch sondern auch *ethisch-christlich* relevant: Leben aus dieser apokalyptischen Hoffnung »heißt dann, gegen den Augenschein und gegen alle geschichtlichen Erfolgsaussichten jener Welt der Gerechtigkeit und des Friedens [des Reiches Gottes] heute und hier [schon] entsprechend zu handeln« (262). Ein solches ethisches Handeln gegen die von Menschen inszenierten weltgeschichtlichen, apokalyptischen Exterminismen bedeutet positiv zugleich »ein unbedingtes Ja zum Leben angesichts des unausweichlichen Todes alles Lebendigen« (262). M.s Hinweis, daß gerade aufgrund der Ostererscheinungen des kommenden Menschensohnes den JüngerInnen die Welt nicht gleichgültig, sondern »die Gewalt und die Fortdauer dieser unerlösten Welt besonders bedrückend bewußt wurde« (258) leuchtet besonders ein.

48. Auch M. spricht von Entsprechungen (226, 260) und eschatologischen *Analogien* (323f).

3. Die systematischen Abgrenzungen (III §§ 3-6, §§ 8-9)

Gegenüber der gängigen Rede von der »Parusieverzögerung« und der diese begründenden These, »daß Jesus sich getäuscht habe«, die schon Barth als »die in ihrer Art größte Trivialität aller Zeiten« charakterisiert hatte[49], stellt M. die historisch und theologisch sachgemäße These auf: »Die eschatologische Geschichte des Christentums ist nämlich nicht eine Geschichte enttäuschter Hoffnung oder ausbleibender Parusie Christi, sondern eine Geschichte vorzeitig erfüllter Hoffnung im präsentischen Millenarismus [d.h. säkularisierten Gegenwartschiliasmus]. Nicht die Enttäuschung, sondern die Erfüllung war für zweitausend Jahre das Hauptproblem des Christentums« (169).

a) Die Gestalten des säkularisierten Messianismus (III §§ 3-6)

Es kann hier nicht eigens nachgezeichnet, sondern nur darauf hingewiesen werden, wie M. diese These am historischen Detail erläutert, indem er die verschiedenen Gestalten des *säkularisierten Gegenwartschiliasmus* als illegitime Vorwegnahmen des biblisch-eschatologischen Messianismus darstellt: den politisierenden Chiliasmus des Heiligen Reiches Konstantins (§ 3), den klerikalisierenden Chiliasmus der römisch-katholischen Kirche (§ 5), den neuzeitlichen Chiliasmus in der Geburt der »Neuzeit« und seiner universalgeschichtlich-idealistischen Variante (§ 6) und schließlich den politisierenden Chiliasmus insbesondere der amerikanischen Erlöser-Nation (§ 4).

Die Pax Romana verstand sich mit illegitimer Berufung auf Dan 7,18 (184, 117) als »die Verwirklichung der *Pax Messianica* und also des ›tausendjährigen Reiches‹« (184). Die katholische Missionierung Lateinamerikas (191f) wie auch die evangelischen Missionen (192f) stehen im Bann dieser Tradition, wobei die katholischen Habsburger, unter deren Herrschaft die Missionierung Lateinamerikas stattfand, sich nicht nur als apostolische Majestäten (191), sondern – was M. nicht erwähnt – auch als Könige von Jerusalem verstanden: »Aus dem chiliastischen Charakter des christlichen Imperiums und seiner

49. *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 340.

Sendung erklärt sich auch die messianische Motivation der mittelalterlichen Kreuzzüge [man denke an Friedrich II] zur Wiedereroberung der heiligen Stadt *Jerusalem*. ›Jerusalem‹ galt in der Hoffnungsvision immer als Hauptstadt des tausendjährigen Reiches und als Ort der Wiederkunft Christi. Was also ist ein christliches Imperium mit [chiliastisch-]millenaristischem Sendungsbewußtsein ohne Jerusalem ...?« (192)[50].

b) Die Gestalten der säkularisierten Apokalyptik (III §§ 8-9)

Sind die säkularisierenden Gegenwartschiliasmen in ihren politisierenden, imperialen, klerikalen und neuzeitlich-aufklärerischen Gestalten illegitime Vorwegnahmen der messianischen Eschatologie (§§ 3-6), so werden die verschiedenen Gestalten der *säkularisierten »Apokalyptik«* als illegitime Vorwegnahmen der biblischen, apokalyptisch-dualistischen Eschatologie dargestellt (§§ 8-9): M. braucht für diese illegitimen politisierenden, historischen Vorwegnahmen nicht das dafür meistens mißbrauchte Wort »Apokalyptik«, sondern zu Recht den Terminus »Exterminismus« (242-244). So analysiert und unterscheidet M. den nuklearen, den ökologischen und den ökonomischen »Exterminismus« (§ 8) und stellt schließlich den geschichtlichen Exterminismus dar (§ 9), der nach dem Zusammenbruch des realexistierenden Kommunismus vom Ende der Geschichte (250) und also einem »nachgeschichtlichen, alternativlosen Zustand« (251) träumt (250ff, 154)[51]. M.s aus dem Realismus der biblisch-dualistischen Apokalyptik gespeiste Analyse und Prognose lautet dazu: »Es wird nicht die Langeweile der Kinder der Reichen sein, die zum Wiederaufleben der Geschichte führt, sondern das reale Elend der hungernden Massen und das nicht weniger reale Elend des zerstör-

50. *G. Masson*: Friedrich II von Hohenstaufen, 1985.- *B. Vacha* (Hg.): Die Habsburger. Eine europäische Familiengeschichte, 1992.
51. Vgl. dazu weiter *J. Fest*: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, 1991.- *R. Saage* (Hg.): Hat die politische Utopie eine Chance? Darmstadt 1992.- *E. Sommer* (Hg.): Der Traum aber bleibt. Sozialismus und christliche Hoffnung, 1992.- *R. Weth* (Hg.): Totaler Markt und Menschenwürde, 1996.

ten Erdsystems. Der Protest erniedrigter Menschen und die vergewaltigten Erdorganisationen werden diesen Zustand der Welt nicht so lassen, wie er ist« (252).

c) Die universalgeschichtliche Eschatologie W. Pannenbergs

M.s Ausführungen zielen aber über die bisherigen Abgrenzungen hinaus noch auf einen bestimmten innerprotestantischen Gegensatz, der hier noch eigens – und zwar expliziter als M. es tut – thematisiert werden muß, weil er bei M. im Hintergrund seiner scharfsichtigen Analysen des Teiles III steht. Ich meine M.s weitgehend implizite Abgrenzungen gegenüber der *universalgeschichtlichen Eschatologie W. Pannenbergs*. Wie im Teil II Jüngels Eschatologie der Verewigung, ist in Teil III Pannenbergs Eschatologie der Universalgeschichte die ständig präsente Gesprächspartnerin M.s. Auch hier muß ich mich auf Weniges beschränken.

Der folgende kritische Satz M.s trifft freilich W. Pannenberg noch nicht: »Nur die chiliastische Eschatologie versteht das eschaton als Ziel der Geschichte, als zukünftige Geschichte, als Vollendung und Endzustand der Geschichte« (218). Denn Pannenberg, der das Eschaton als Ziel und Vollendung der Universalgeschichte versteht, entwickelt eine universalgeschichtliche Eschatologie ohne chiliastischen Messianismus. Richtig aber ist: Während M.s verheißungsgeschichtliche Eschatologie *adventlich-antizipatorisch* ist, ist Pannnenbergs Eschatologie als *universalgeschichtlich-proleptisch* zu charakterisieren. Deshalb formuliert M. grundsätzlich: »Die Bibel ist das Buch der Verheißung[en] Gottes ... Aus ihr folgt eine geschichtliche Theologie in ... Kampf und Leiden, nicht eine spekulative Theologie der Universalgeschichte ... Die Theologie der Hoffnung ist keine universalgeschichtliche Theorie« (166). Kürzer formuliert: »Christliche Theologie ist keine Theologie der Universalgeschichte, sondern eine geschichtliche Theologie des Kampfes und der Hoffnung« (226). Mit solchen Sätzen ist auch W. Pannenbergs universalgeschichtliche Eschatologie gemeint.

Explizit und kritisch genannt wird Pannenbergs Entwurf im Zusammenhang der von diesem exegetisch nicht vorgenommenen und systematisch nicht geteilten, dennoch aber richtigen Unterscheidung

M.s zwischen der Auferweckung *von* den Toten und der Auferwekkung *der* Toten (220), wenn es heißt: »Die Auferstehung des gekreuzigten Christus *von* den Toten ist mehr und etwas anderes als nur die Prolepse der allgemeinen Totenauferstehung, wie *Wolfhart Pannenberg* im Kern seiner Geschichtstheologie lehrt« (221). Das bedeutet ein Dreifaches: (1) Sie ist es nicht nur, aber sie ist es immerhin auch, insofern die Auferweckung des Gekreuzigten *aus* den Toten auch die *Antizipation* der mit dem kommenden Reich Gottes identischen Auferweckung *der* Toten ist. (2) Sie ist aber zugleich »etwas anderes«, insofern die allgemeine Totenauferweckung M. zufolge im Kontext des umfassenden Neuschöpfungsprozesses steht, der *apokalyptisch* auch Bruch, Abbruch und Ende voraussetzt und impliziert. (3) Sie ist aber auch »mehr«, insofern die Auferweckung des Gekreuzigten *messianisch* auf die Auferweckung der Glaubenden *aus* den Toten in das messianische Reich Christi hinein bezogen ist und also das messianische Friedensreich Christi zu ihrem ersten Ziel hat, während Pannenberg den chiliastischen Messianismus exegetisch nur als Ausgleich verschiedener apokalyptischer Vorstellung in der Johannesapokalypse verstehen will[52] und systematisch ablehnt. Das messianische Gerechtigkeits- und Friedensreich Christi als Wegbereitung und Übergang in das erlösende Reich Gottes kennt Pannenberg im Unterschied zu M. nicht.

Eine zweite Abgrenzung M.s gegenüber Pannenberg ist ebenfalls deutlich: M. hat sie in den kurzen Satz gebracht: »Grundlegend für Pannenberg war die universalgeschichtliche Auslegung von Dan 7« (153). Während Pannenberg die Apokalyptik durchweg universalgeschichtlich rezipiert, interpretiert M. die Apokalyptik m.E. sachgerechter im Sinne einer apokalyptisch-*dualistischen* Eschatologie: »Es ist ... richtig, daß die messianische Hoffnung, die aus der Katastrophe herausführen will, immer mit der Apokalyptik, die die Katastrophe wahrnimmt, verbunden ist« (171). Gegenüber einer universalgeschichtlichen Auslegung der Apokalyptik und deren Rezeption als Vehikel einer Eschatologie der Universalgeschichte, verbindet M. mit der Apokalyptik das Denken und Erhoffen eines Bruchs und Abbruchs und der Katastrophe. Gegenüber Pannenberg betont M. mit Scholems und Benjamins Apokalyptik-Interpretation (Kap. I § 4)

52. *W. Pannenberg*: Systematische Theologie Bd III 1993, 613f, 654.

also das Ende und den Abbruch der Geschichte. Dualistische Apokalyptik macht nämlich im messianischen Erwartungshorizont aufmerksam auf die Bruchstellen der Geschichte (55,58) im Unterschied zu einem Sinnverständnis der Geschichte in und aus universalgeschichtlichen Zusammenhängen.

Damit hängt ein weiterer Punkt zusammen: Wer apokalyptisch auf Bruchstellen und Brüche der Geschichte achtet, auf abgebrochene Offensiven in unvollendeter Vergangenheit (Bloch), der wird von der Auferweckung des *Gekreuzigten* her sensibel für die Unterseite der Geschichte im Unterschied zu der universalgeschichtlichen Orientierung an deren Oberseite (61f, 154). M. sagt das explizit so: Das von Pannenberg vertretene und entwickelte Programm von »Offenbarung als Geschichte« (153f) hat tendenziell die »Weltgeschichte als Heilsgeschehen« (153f) im Blick, minimiert aber den anderen Aspekt von »Weltgeschichte als Unheilsgeschehen« (154). Eine messianische Eschatologie, die adventlich-antizipatorisch denkt und hofft, rechnet zwar mit dem Ziel (TELOS) der Weltgeschichte. Jede am messianischen Friedensreich Christi sowie am Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit orientierte adventliche Eschatologie hat aber nach M. zu ihrer Kehrseite eine apokalyptisch-dualistische Eschatologie, die von Abbruch und Ende (FINIS) der Weltgeschichte weiß (153,171). Im Rahmen einer messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie sensibilisiert die apokalyptisch-dualistische Eschatologie eher für die Unterseite der Geschichte in Gestalt von deren Opfern, die sich nach dem Ende und Abbruch der Geschichte sehnen (154). Der Unterschied ist nicht rein theoretisch, sondern hat auch erhebliche praktische Konsequenzen: Während M. in seiner Darstellung der Erlöser-Nation USA die Ambivalenzen und Zweideutigkeiten stärker hervorhebt – »Wäre die ganze Welt ›Amerika‹, so wäre die ganze Welt schon zerstört« (202, 252) – betont Pannenberg mehr und positiver das in den USA besonders präsente »Phänomen einer politischen Religion im Christentum« (199). Geht M. seit langem seinen Weg in der Ökumene aus der Perspektive der auf der Unterseite der Geschichte stehenden Opfer (129 u.ö.), so hat sich Pannenberg gerade zu diesem Weg der Ökumene an der Seite der Armen kritisch geäußert[53].

53. *Ders.*: Stellungnahme zu dem Papier der CCPD »für eine mit den Armen solidarische Kirche«, München 1980.

Auf einen letzten Unterschied soll in diesem Rahmen hingewiesen werden: Während Pannenberg im Hinblick auf die USA von »einer besonderen Berufung durch den Gott Israels, wie er in Jesus Christus offenbar ist«[54], spricht – wie kann man theologisch von einer besonderen Berufung einer *Nation* durch den in Christus offenbaren Gott Israels sprechen?! – und angesichts des von ihm abgelehnten chiliastischen Messianismus keine grundlegende Israeltheologie entwickelt, hat die Israel-Theologie wie auch die Wiedergeburt des messianischen Denkens im Judentum für M. grundlegende und nicht nur periphere Bedeutung. Gehörte M. deshalb zu den Erstunterzeichnern des Rheinischen Synodalbeschlusses von 1980, so hat sich Pannenberg erst spät und dann eher kritisch unter dem bezeichnenden Titel »Die Kirche und Israel« mit dem Rheinischen Synodalbeschluß auseinandergesetzt[55]. Deshalb taucht in dem folgenden von Pannenberg ausdrücklich beschriebenen Konsens mit M. die israeltheologische Dimension und also die theologisch-messianische Größe Israel-Judentum auch gar nicht erst auf. Pannenberg schreibt: »Mit seinen zentralen Thesen ist Moltmanns Buch weitgehend Ausdruck eines theologischen Konsenses, der sich in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte über die eschatologische Hoffnung der Christenheit angebahnt hat. Über die Zusammengehörigkeit der Hoffnung des einzelnen auf das ewige Leben aus der Auferstehung der Toten mit der Hoffnung auf das Reich Gottes als Vollendung der Gemeinschaft der Menschen in Frieden und Gerechtigkeit unter Einbeziehung der Verwandlung der Naturwelt in die neue Schöpfung Gottes, besteht weithin Übereinstimmung unter den Theologen«[56]. Dieser Konsens ist aus der Perspektive der universalgeschichtlich-proleptischen Eschatologie Pannenbergs heraus formuliert, unterschlägt damit aber wesentliche Dimensionen und Akzente der adventlich-antizipatorischen Messianologie und Eschatologie M.s.

54. *Ders.*: Die Bestimmung des Menschen, 1978, 83.
55. *Ders.*: (Anm. 52) 509-517; vgl. dazu meine Analyse von Pannenbergs Text in: EvTh 55/1995, 77f.
56. *Ders.*: (Anm. 1) 47.

4. Das Ziel der weltgeschichtlichen Eschatologie (III § 11)

Im § 11 kommt M. schließlich zur Bündelung der beiden bisher behandelten Dimensionen einer adventlichen Eschatologie: zur Bündelung der messianisch-chiliastischen (§§ 3-7) und der apokalyptisch-dualistischen (§§ 8-10) Eschatologie unter dem das Reich Gottes umschreibenden Stichwort der »Wiederbringung aller Dinge« (§ 11, 262ff). Dabei erscheinen mir weder M.s Kritik am Tun-Ergehens-Zusammenhang (100, 135f), noch sein Hinweis darauf, »daß Allversöhnung *und* doppelter Gerichtsausgang ... beide biblisch gut bezeugt« seien (269), exegetisch und theologisch überzeugend. Denn der Tun-Ergehens-Zusammenhang ist auch neutestamentlich von der Geltung der Tora des Gottes Israels her unverzichtbar und bekommt, was die Werke des Menschen anbetrifft, bleibendes Gewicht. Und die Endgerichtsaussagen (z.B. in Mt 25) sind doch nicht demonstrativ-beschreibend, sondern prophetisch-performativ, d.h. zur Umkehr rufend zu verstehen (270f).

Überzeugend und weiterführend erscheinen mir demgegenüber M.s christologische Ausführungen über die Höllenfahrt Christi und die Einbringung aller Dinge (278ff), die in dem Satz gipfeln: »Das ›jüngste Gericht‹ ist kein Schrecken, sondern in der Wahrheit Christi das Wunderbarste, was Menschen verkündet werden kann. Es ist eine Quelle unendlich tröstender Freude zu wissen, daß die Mörder nicht nur nicht endgültig über ihre Opfer triumphieren werden, sondern sie nicht einmal in Ewigkeit [hier spielt also doch der Tun-Ergehens-Zusammenhang eine wichtige Rolle!] die Mörder ihrer Opfer bleiben können. Die eschatologische [messianisch-reichsgeschichtliche] Lehre von der ›*Wieder* [besser: Ein-]*bringung aller Dinge*‹ hat diese beiden Seiten: das zurechtbringende *Gericht Gottes* [ich sage: mit dem von der Tora her ernstzunehmenden Tun-Ergehens-Zusammenhang!] und das zu neuem Leben erweckende *Reich Gottes*« (284).

Dabei ist hier weiter positiv zu notieren, daß M. in seinen an Luther wie Calvin (280) orientierten und in der Nachfolge Iwands und Barths stehenden eindrücklichen Aussagen über die Tiefe der Gottverlassenheit Jesu im Kreuz zu einer wirklichen Lehre von der Stellvertretung Christi im Sinne des EPHAPAX vorstößt: »Folgen wir der Methode, auf eschatologische Fragen christologische Antworten zu

geben, dann dürfen wir nicht in die Ferne schweifen, wenn wir die Weite der christlichen Hoffnung ermessen wollen, sondern müssen uns in die Tiefe des Kreuzestodes Christi auf Golgatha versenken. Nur dort finden wir die Gewißheit der Versöhnung ohne Grenzen und den wahren Grund der Hoffnung auf die ›Wiederbringung aller Dinge‹ ... und die Neuschöpfung der Welt zum ewigen Reich« (278,290). Diese Aussagen zur Stellvertretung bringen ihn aber im Blick auf die eschatologische Perspektive – und deshalb erwähne ich es hier – auch in eine Nähe zu Barths an der universalen Versöhnung der Welt orientierten *Eschatologie der Enthüllung*. M. schreibt in unmittelbarer Fortsetzung des zuletzt Zitierten: »Wer begreift, was Christus in seinem gottverlassenen Sterben erlitten hat, der erst versteht, was kraft seiner Auferstehung in seiner gegenwärtigen Herrschaft und in seiner Zukunft ›zu richten die Lebenden und die Toten‹ offenbar (!) wird« (278). Und weiter: »Was Christus in seinem Sterben und Auferstehen *vollbracht* hat, wird ... in seiner Erscheinung an allen und an allem *offenbar* (!) werden« (283)[57]. M. hat gegen entsprechende Stellen in Barths Eschatologie der apokalypsis des tetelestai in allen seinen Publikationen durchgängig polemisiert. Freilich zu Unrecht, wie sich hier bei seinen eigenen Aussagen zeigt. Denn die Eschatologie der Enthüllung ist von dem in Christus bekräftigten Bund und der stellvertretenden Versöhnung her unvermeidlich, auf der anderen Seite bei Barth aber nicht isoliert vorhanden, sondern in eine christologisch-messianische und antizipatorische Eschatologie des Reiches Gottes einbezogen. Wir werden noch darauf zurückkommen[58].

Ich schließe die Würdigung dieses Kap. III mit einem von M. nicht genannten, aber seine Intentionen unterstützenden Abschnitt aus Bonhoeffers Brief vom Advent (!) 1943: »Was heißt dies: ›Ich bringe alles wieder‹? Es geht nichts verloren, in Christus (!) ist alles aufgehoben, aufbewahrt, allerdings in verwandelter Gestalt, durchsichtig, klar, befreit von der Qual selbstsüchtigen Begehrens. Christus bringt alles wieder und zwar so, wie es von Gott ursprünglich gemeint war ohne Entstellung durch unsere Sünde« und durch unsere Gewalttaten, wie

57. Vgl. auch die von M. ebd. angeführten *Blumhardt*-Zitate (283): »Der Karfreitag ... wird noch offenbar (!) werden«.
58. *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 1046ff und *ders.*: Das christliche Leben, 1959-1961, hg. v. H.-A. Drewes und E. Jüngel, 1976, passim.

M. ergänzen würde. Und gleichsam als Bestätigung der von M. in Kap. II § 2,3 entwickelten Geist-Lehre fährt Bonhoeffer fort: »›Wiederbringung‹ ist übrigens ja nicht zu verwechseln mit ›Sublimierung‹! ›Sublimierung‹ ist sarx .., ›Wiederbringung‹ ist Geist und zwar nicht im Sinne von ›Vergeistigung‹, was auch sarx ist, sondern (im Sinne von) kaine ktisis durch das pneuma hagion. Ich glaube, daß dieser Gedanke auch sehr wichtig ist, wenn wir mit Menschen zu sprechen haben, die uns nach dem Verhältnis zu ihren Toten fragen. ›Ich bringe alles wieder‹ – d.h. wir können und sollen es uns nicht selbst wieder nehmen, sondern von Christus geben lassen«[59].

Die nahezu 140 Seiten umfassende weltgeschichtliche Eschatologie M.s (Kap. III) ist gesamtbiblisch verwurzelt, christologisch begründet, israeltheologisch und ethisch relevant und analytisch-kritisch im Blick auf die historischen, kirchengeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Analysen, dazu bis in die aktuelle Debatte über das behauptete »Ende der Geschichte« nach dem Zusammenbruch des realexistierenden Kommunismus (1989) hinein hilfreich und diskussionswürdig.

IV. Neuschöpfung der Natur und Einwohnung Gottes Kosmische Eschatologie

»Christliche Eschatologie muß zur kosmischen Eschatologie ausgeweitet werden« (285). Die universal-eschatologische Hoffnung auf die Auferweckung der Toten und das kommende Reich Gottes (Kap. III) zielen auf die Neuschöpfung von Himmel und Erde und die kosmische Einwohnung Gottes (Kap. IV). Deshalb ist für M. die Neuschöpfung von Himmel und Erde das Integralere (151, 285) gegenüber der Individualeschatologie (Kap. II) und der Universaleschatologie (Kap. III). Sowohl die in Kap. III soeben vorgestellte *messianisch-chiliastische* Eschatologie mit Übergang und Wegbereitung zum Reich Gottes als auch die *apokalyptisch-dualistische* Eschatologie mit Abbruch, Ge-

59. *D. Bonhoeffer*: (Anm. 18) 190 f.

richt und Ende bereiten zusammen das Eigentliche, die Neuschöpfung aller Dinge vor.

Auch das Kap. IV stellt vom Inhalt her hohe Anforderungen an das Verstehen der LeserInnen, auch weil M. sich öfters einer Terminologie bedient, die eher aus der Tradition der von ihm abgelehnten Zeit-Ewigkeits-Dialektik (Kap. I § 2) als aus der von ihm selber intendierten adventlich-antizipatorischen Eschatologie (Kap. I § 3; § 4) stammt. Ich versuche, M.s These von dem (der Individual- und Universal-Eschatologie gegenüber) Integraleren der kosmischen Eschatologie anhand folgender Neuformulierungen herauszuarbeiten, indem ich die Intention M.s sprachlich präziser und zugleich das bisherige Ergebnis meines Verstehens zusammenfasse: Die Vollendung der zeitlichen, d.h. mit der Zeit geschaffenen Schöpfung ist a) in der *personalen* Eschatologie der Übergang des ganzen gelebten menschlichen Lebens in das Leben der zukünftigen Welt (Kap. II), ist b) in der *geschichtlichen* Eschatologie der Übergang der durch Abbruch und Ende hindurchgehenden Weltgeschichte in das kommende Reich Gottes (Kap. III) und ist – so lautet meine vorlaufende Zusammenfassung des Folgenden – c) in der *kosmischen* Eschatologie der Übergang der zeitlichen, mit ihrem Anfang auf Vollendung angelegten Schöpfung in die Neuschöpfung bzw. Vollendung der Schöpfung in Herrlichkeit, die in der allgegenwärtigen Einwohnung Gottes (Schechina) in der neugeschaffenen Schöpfung kulminiert. »Die Vollendung der Schöpfung in Herrlichkeit« (290), antizipierend erfahren im KAIROS von Sabbat und Sonntag, koinzidiert mit der vollendeten Einwohnung der Herrlichkeit Gottes (Schechina) in der Schöpfung.

1. Die Grundkategorien kosmischer Eschatologie (IV §§ 1-2)
Neuschöpfung – Verwandlung und Verklärung – Vollendung

M. beginnt die kosmische Eschatologie in § 1 und § 2 mit einer Einführung in deren Grundkategorien, die hier zunächst entfaltet werden sollen:

a) Neuschöpfung, nicht Wiederherstellung

Im Rahmen eines restaurativen Modells der restitutio in integrum (288) wird die von Anfang an vollkommene, durch die Sünde gestörte Schöpfung aufgrund der Gnade Gottes zu der guten ursprünglichen Schöpfung wiederhergestellt (288). Das bedeutet im Hinblick auf die Zeitfrage: »Nach dem restitutio-in-integrum-Modell beginnt die Geschichte erst mit dem Sündenfall. Mit ihm beginnt die Zeit und mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung endet die Zeit« (290f). Im Rahmen seiner kosmischen Eschatologie geht es M. deshalb nicht um die Wiederherstellung des ursprünglichen Anfangs, sondern um das Zugleich der »Neuschöpfung aller Dinge« mit dem Ziel »der universalen Einwohnung Gottes in ihr« (288).

b) Verwandlung und Verklärung, nicht Vernichtung

Gegenüber der von der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert vertretenen These – »Nicht Verwandlung, sondern Vernichtung ist das letzte Schicksal der Welt« (295) – verwendet M. das aus der reformierten Tradition stammende Verständnis der Neuschöpfung als transformatio (297ff) und das aus der orthodoxen Tradition stammende Verständnis der Neuschöpfung als transfiguratio (299ff): »Die Einheit von Novität und Identität nennt die reformierte Tradition *transformatio mundi* ... Die *annihilatio mundi* [von den orthodoxen Lutheranern des 17. Jahrhunderts gelehrt] ist in die Transformation der Welt eingeschlossen, weil die Neuschöpfung von Himmel und Erde die Vernichtung des jetzigen [bösen] Zustandes der Welt voraussetzt. Die Transformation setzt aber die Identität der Welt als Schöpfung Gottes voraus, weil sonst an die Stelle der Schöpfung etwas ganz anderes ... treten müßte« (298).

c) Vollendung, nicht nur Erlösung von der Sünde

Eine letzte Präzisierung ist M. wichtig, und sie wird insbesondere gegenüber der reformierten transformatio-Lehre ausformuliert. K. Barth hatte unter Aufnahme einer entsprechenden These Osianders, Gott

wäre auch Mensch geworden, wenn Adam nicht gefallen wäre, in bundestheologischer Perspektive formuliert: Gott wäre zur Erfüllung seines Bundes mit Israel und der Menschheit auch jüdischer Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Diese aus bundestheologischem Kontext stammende These Barths hat M. in seinen kosmisch-eschatologischen Kontext übertragen: »Die Vollendung der zeitlichen in der ewigen [besser: zukünftigen] Schöpfung schließt die Erlösung von Sünde, Tod und Vernichtung ein, geht aber nicht in ihr auf. Auch ohne die Sünde wäre die Schöpfung vollendet worden« (291). Mit anderen Worten: Die Schöpfung, soll sie eine verherrlichte sein, muß nicht nur in Beziehung auf die Welt der Sünde und des Todes neu, sondern auch in Beziehung auf die erste zeitliche Schöpfung erneuert werden (glorificatio), denn Schöpfung ist ein offenes System. Nicht nur die Gestalt der vergehenden Welt der Sünde und des Todes muß beseitigt, sondern auch an (!) den »substantiellen Bedingungen geschöpflichen Daseins selbst« (299) muß es zu Veränderungen kommen. Gemeint ist die Zerbrechlichkeit und Nichtabgesichertheit der anfänglichen Schöpfung gegenüber der Sünde und dem Nichtigen. Ich spreche dabei im Unterschied zu M. nicht von Änderungen *der* (!) substantiellen Bedingungen und auch nicht von der Ge-, sondern von der *Zer*-brechlichkeit der anfänglichen, zeitlichen, auf Vollendung von Anfang an angelegten Schöpfung: »Der Ausdruck *transformatio* greift nicht tief genug [obwohl er m.E. so erweitert werden könnte !], um diese Veränderung in (!) den Fundamenten der Welt zu begreifen« (299). Die Ausführungen M.s in Kap. II § 3 über die Verwandlung auch der kosmischen Bedingungen der zeitlichen Schöpfung[60] finden

60. Die Ausführungen M.s in Kap. II § 3 sind für das Verständnis der folgenden Kapitel wichtig. Mit M. könnte ich dabei nicht formulieren: »Der Tod ist nur insofern ›Folge der Sünde‹, als die Sünde aufgrund des Todes da ist« (109f). M. will aber damit zu Recht sagen, daß die Sünde Anlaß findet an der an sich heilsamen, auf Vollendung angelegten Endlichkeit, Zeitlichkeit, Befristetheit und Zerbrechlichkeit der Geschöpfe (110). Wir ertragen die geschöpfliche Endlichkeit nicht. Diese – wie M. sehr schön sagt – »Verwundbarkeit der anfänglichen Schöpfung« (110) ist Anlaß für die Übertretung der Tora (das Selber-Wissen-Wollen, was Gut und Böse ist), für den Griff nach dem Leben aus Gott (Baum des Lebens) und für die Gewalttat gegen die Mitmenschen. Während M. pointiert sagt: »Wir sterben nicht zur Strafe für

hier in Kap. IV ihre Fortsetzung und Aufnahme. Die kosmisch-eschatologische Verwandlung der Schöpfung ist also darin eine gründliche Verwandlung, daß nicht nur die Beseitigung der Form und des Schemas der Welt der Sünde und des Nichtigen, sondern auch eine Verwandlung »in (!) den Fundamenten der Welt« und am (!) Grund – nicht »des Grundes« (299) – der geschöpflichen Welt gemeint ist. Es geht also um die Treue und Freiheit Gottes, seine einmal geschaffene raumzeitliche Schöpfung durch deren Vollendung in Herrlichkeit (290) so zum Ziel zu bringen, daß nicht nur das Schema der vergehenden Welt vernichtet, sondern auch die dem Nichtigen gegenüber noch nicht gesicherte, von Anfang an auf eine Vollendung an-

unsere und Adams Sünde« (110), heißt es in Spannung dazu, daß wir durchaus auch als Folge und infolge unserer Sünden sterben, insofern »der besondere ›Tod der Sünder‹ durch die Sünde in die Welt gekommen ist« (109). Ich unterscheide im Anschluß an M. und Barth (KD III/2 § 47, 2-5): 1. die *anfängliche Geschöpflichkeit* im Sinne von Endlichkeit und Befristetheit, 2. die aus Sünde und Gewalttat stammende *Tödlichkeit des Todes*, 3. die aus dem Nichtigen stammende tödliche Vergänglichkeit jenseits von Sünde und Gewalttat, der auch die Schöpfung unterworfen ist (Röm 8,19ff) und 4. die Verwandlung der auf Vollendung angelegten anfänglichen und noch verwundbaren in die *verklärte neue Geschöpflichkeit.* – Der »Schleier«, von dem M. spricht (111), entsteht also a) aus dem auf Vollendung angelegten Unvollendeten der Schöpfung im Sinne ihrer »Verwundbarkeit«, b) aus der natürlichen Endlichkeit, die faktisch (aber nicht immer; vgl. die Steine, die Engel, aber auch – was M. nicht erwähnt – Henoch und Elia: KD III/2, 774; IV/3, 1061) mit der Sterblichkeit und dem tödlichen Tod koinzidiert, c) aus dem Einbruch des Nichtigen in die Schöpfung (KD III/3 § 50 und M.s wichtiger Hinweis auf die problematische »Schuldanmaßung« 109) und d) aus der Sünde und Gewalttat des Menschen in und gegenüber der Schöpfung. – Die wichtigen Ausführungen M.s über den »Tod als Folge der Sünde oder das natürliche Ende des Lebens« (II § 3) lassen leider jegliche tora-theologische Argumentation vermissen (vgl. dazu jetzt Marquardt [Anm. 8] Bd II 81ff: Das Gesagtbekommen des Todes). – Zum Thema »Verwandlung und Verklärung« bei Moltmann sind die erhellenden Ausführungen von *D. Ritschl* über die »Hoffnung auf eine zukünftige Gesamt-Transformation des Himmels und der Erde« zu vergleichen (Zur Logik der Theologie, 1984, 277f).

gelegte zerbrechliche Schöpfung in der kommenden Weltzeit Gottes vollendet wird. Von einer »Möglichkeit« (99, 336) und Fähigkeit (299) der zeitlichen Schöpfung zur Sünde (posse) würde ich freilich theologisch nicht sprechen können, insofern Sünde, Nichtiges und Tod zwar faktische und schreckliche Wirklichkeiten, aber von Gott her keine Möglichkeiten der anfänglichen, auf Vollendung angelegten Schöpfung sind.

2. Die gesamtbiblische Verwurzelung und die christologische Grundlegung (IV §§ 3-4)

M. hat sich nicht einfach einen kosmischen Rahmen bzw. eine aus jüdischer Tradition stammende Einwohnungsmetaphorik vorgeben lassen, sondern hat entscheidend gesamtbiblisch und christologisch argumentiert.

a) Die gesamtbiblische Verwurzelung

Wie schon in den vorherigen Kapiteln, so stoßen wir auch in Kap. IV auf wichtige exegetische Einsichten M.s: M. hat in seiner Eschatologie die Apokalypse Johannes endlich wieder zu Ehren gebracht, nicht nur in ihrem chiliastischen Messianismus (vgl. Kap. III § 2, § 7), sondern auch in ihrer apokalyptischen Botschaft. Dabei entsteht gegenüber Apk Joh 21,1.4 sofort die Frage, ob der Text, der vom »Himmel neu« und von der »Erde neu« redet und dabei sagt: Der »erste Himmel und die erste Erde vergingen« im Sinne der annihilatio oder der transformatio zu verstehen ist. In moderner lutherischer Exegese hören wir im Sinne der annihilatio: »Der alte Kosmos ist für immer verschwunden. An seiner Stelle erschafft Gott nun einen neuen« (Roloff); »dann wird Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde an ihre Stelle setzen« (Lohse)[61]. Insofern Apk Joh 21,1.4 die Verheißung Jes 65,17 interpretiert, heißt es demgegenüber bei M. im Sinne der

61. *J. Roloff*: Die Offenbarung des Johannes, 1987, 198. – *E. Lohse*: Die Offenbarung des Johannes, 1966, 103.

transformatio sachgemäß: »*Incipit nova vita.* Dennoch tritt nicht etwas ganz anderes an die Stelle von Himmel und Erde. Die neue Schöpfung setzt vielmehr die alte [besser: erste] Schöpfung voraus und stellt die Neuschöpfung aller Dinge dar. ›Siehe, ich mache alles neu‹ (21,5) bedeutet, daß nichts ... verlorengeht, sondern alles in neuer Gestalt wiedergebracht« und versammelt wird (291f). Jes 65, Ez 37 und Apk 21 werden so von M. gesamtbiblisch miteinander und wechselseitig interpretiert: »Die Schöpfung wird aber neu geschaffen, um das ›neue Jerusalem‹ fassen zu können und zur Heimat der *Schechina Gottes* ... zu werden« (292).

Die von *B. Janowski* u.a. erarbeitete exilische Schechina-Theologie (292f) wird von M. sodann auf die neutestamentlichen Texte Gal 4,4f, Joh 1,14 und Lk 4,18ff[62] bezogen: Im Rahmen der zukünftigen Schechina sind alle Einwohnungsaussagen sowie diejenigen von der »erfüllten Zeit« (Mk 1,15) zugleich antizipatorisch, d.h. im Sinne der Bekräftigung der Verheißung (2Kor 1,20; 223) zu verstehen. Weiter: Nach 1Kor 7,31 ist das Schema »*dieser* Welt-*Zeit*« zum Vergehen und zur Vernichtung bestimmt (296)[63], nicht aber die Schöpfung selber: »Ge-

62. M. hat nicht nur Lk 4,18ff – wie in der Exegese der Ökumene weithin erkannt – auf das von Jesus in der Synagoge in Nazareth proklamierte messianische Sabbat-Hall-Jahr, »das angenehme Jahr des Herrn« bezogen (294), sondern er hat – den Zusammenhang von Sabbat und Menucha bedenkend (293f) – auch Mt 11,28 in diesen Zusammenhang gestellt: »Er kann darum die ›Mühseligen und Beladenen‹ zu sich rufen, um ... ihnen göttliche Menucha mitzuteilen« (294). Erinnert man sich mit *J. Jeremias* daran, daß Mt 11,28 nicht nur im Sinne der Armen im Geist, die »Mühseligen und Beladenen«, sondern im Sinne der ökonomisch Armen auch die »Schwerarbeiter und Lastenträger« (J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie Bd I 1991, 114) meint, dann gehört Mt 11,28 mit Lk 4,18ff in denselben Kontext des messianischen Sabbat-Hall-Jahres.

63. M. hat 1Kor 7,31 nicht nur im Sinne von »diese Welt(zeit)« sachgemäß im apokalyptischen Sinne wiedergegeben, sondern er hat darüber hinaus auch auf den Terminus »KOSMOS« aufmerksam gemacht: Im Neuen Testament wird für den apokalyptisch-dualistischen Terminus »diese Weltzeit« »die Bezeichnung ›Kosmos‹ verwendet, während die Neuschöpfung von Himmel und Erde nicht ›Kosmos‹ genannt wird« (296), was eine gewisse, wahrscheinlich unvermeidbare terminologi-

gen diese Zurücknahme der Schöpfung spricht schon der Noahbund: ›... nie wieder soll die Welt vergehen ...‹ (Gen 9,11)« (297). Transformation (Verwandlung) und Transfiguration (Verklärung) sind nach M. auch Thema in Phil 3,21 – der Verwandlung in Entsprechung zum Herrlichkeitsleib des auferweckten und kommenden Christus – und in Mt 7,12: der Verklärung Christi »im Taborlicht« (300).

Gegenüber einer Vergottung der Erde in Gestalt der Göttin Gaja (R. Radford-Ruether) betont M. nicht nur schöpfungstheologisch mit Gen 1,11.24, daß die Erde die »Mutter alles Lebendigen« ist (E. Moltmann-Wendel; 299f), sondern hält er auch eschatologisch mit Röm 8,19ff daran fest, daß die Erde selber »auf ihre Erlösung zur ›neuen Erde‹ in der kommenden Neuschöpfung wartet«, so daß auch wir »darauf warten, *mit* dieser Erde auferweckt zu werden« (304).

Weil der Sabbat als der 7. Tag mehr als ›sehr gut‹, nämlich ›heilig‹ ist (Gen 2,1-4) – in DER WEG JESU CHRISTI (351) hatte M.

sche Unschärfe impliziert, wenn M. dann selber von der *kosmischen* Eschatologie spricht, unter der er immer den Dual von Himmel und Erde versteht. Aus den »Mächten und Zwängen ›dieser Welt(zeit)‹ werden die Menschen durch das Evangelium befreit, auf die »Zerstörung des Gefängnisses ›dieser Welt(zeit)‹« zu hoffen (296f). Gegenüber »dieser vergehenden Weltzeit« wird im Neuen Testament die *zukünftige Weltzeit* der neuen Welt Gottes AION MELLON (Hebr 6,5) genannt. Ich werde deshalb im Folgenden dort, wo M. im Zusammenhang der Zeitanalyse (Kap. IV § 3) von »Ewigkeit« spricht, konsequent von der *zukünftigen Weltzeit Gottes* (hebr. olam ha ba) sprechen. Das wird durch die schöne Formulierung von Staniloae, die M. zustimmend zitiert, ebenfalls nahegelegt: »Es gibt einen letzten Äon, in dem alle Zeit zusammengefaßt ist« (310). Ich rede also immer von der letzten, alle Zeiten zusammenfassenden *zukünftigen Welt-Zeit Gottes*, dort wo M. den schillernden Terminus »Ewigkeit« gebraucht, der traditionell in die vertikal-existentiale Eschatologie hineingehört. *Der eschatologische Augenblick* (307f, 323) wäre dann der *Übergang* der (nicht: *aus* der) geschöpflichen, anfänglichen und auf Vollendung angelegten Zeit in die zukünftige Weltzeit Gottes. Ich meine, daß dies M.s Intentionen im Rahmen seiner adventlich-antizipatorischen Eschatologie durchaus entspricht. Daraus folgt aber: Ist die »Ewigkeit Gottes« die eschatologische Menucha Gottes (293f, 337, vgl. 13), dann ist auch diese nicht vom »*äonischen Zeitkreis*« (311, 324), sondern vom »*sabbatlichen Rhythmus*« (312) her zu verstehen.

noch ergänzend darauf hingewiesen, daß der 7. Tag in Gen 2 im Unterschied zu allen anderen Tagen ohne Nacht beschrieben wird –, weist er »auf die zukünftige Herrlichkeit der Schöpfung hin« und ist deren Antizipation: »Der Sabbat ist gleichsam die in die anfängliche Schöpfung eingebaute Zukunftsverheißung ihrer Vollendung« (290).

Eine ähnlich wichtige exegetische Beobachtung erfolgt zu Gen 1,1 und 1,5, insofern M. dort zwischen der ursprünglichen Schöpfung im Anfang (in principio) und der anfänglichen Schöpfung *am* Anfang (in initio) unterscheidet, wie ich über M. hinaus präzisieren möchte (311). Röm 13,11f interpretiert M. in erhellender Weise auf den in die Gegenwart einbrechenden Kairos hin. Er interpretiert diesen Kairos aber nicht wie gewöhnlich vertikal im Sinne des zeitaufhebenden eschatologischen Augenblicks, sondern zu Recht adventlich-teleologisch: »Es ist eine Gegenwart mit klar erinnerter Vergangenheit und deutlich erwarteter Zukunft gemeint« (322f). Der KAIROS ist die Antizipation des »vollen Tages Gottes«, der kommenden neuen Welt-Zeit Gottes im Sinne der zeiterfüllten Zukunft und »Fülle der Zeiten« (324). Dieser KAIROS hebt sich vom CHRONOS, der aus der Zukunft in die Vergangenheit »fließenden Zeit« ab (1Kor 7,31; 296), wie auch die – von Ez 40-48 her in Verbindung mit Apk 21 interpretierte – SCHECHINA (334f) von dem vergänglichen TOPOS (Apk Joh 20,11) im Sinne des abgrenzenden Raumes schmerzlicher Trennung von Gott (325) mit Recht unterschieden wird.

Ich breche hier ab und notiere nur noch, daß ich M.s Exegese von 1Kor 15,22 (307) und von Apk Joh 10,6 (308) nicht folgen kann, weil beide Stellen ausschließlich von der *Plötzlichkeit* des Endes reden.

b) Die christologische Grundlegung

Hat M. zwar christologisch argumentiert, aber seine Christologie letztendlich doch im Rahmen einer jüdischen Einwohnungstradition begründet? Schon zu Beginn von Kap. IV formuliert M. grundsätzlich: »Christliche Eschatologie hat ihren Grund (!) in der Erfahrung von Tod und Auferweckung Christi. Auch die kosmische [wie schon zuvor die individual- und universalgeschichtliche] Eschatologie steht im Rahmen dieser erinnerten Hoffnung Christi« (287, 278).

Auch die bereits besprochene Entscheidung gegenüber den Alternativen des eschatologischen Denkens – Neuschöpfung, nicht Wiederherstellung (§ 1), Verwandlung und Verklärung, nicht Vernichtung (§ 2), Vollendung und nicht nur Erlösung von der Sünde (§ 2) – erfolgte bei M. von dem Grund der Christologie her auf die Frage: »Welche dieser Weltendvorstellungen entspricht dem christologischen Deutungsrahmen von Tod und Auferweckung Christi?« (301). Moltmann antwortete: Während die Weltvernichtungslehre die Kreuzestheologie und die orthodoxe Verklärungslehre die Auferweckungstheologie vereinseitigt, erreicht die reformierte Verwandlungslehre, um deren Neufassung es M. geht, »weder die Tiefe der lutherischen Kreuzestheologie noch die Höhe der orthodoxen ... Theologie« der Verklärung (301).

Im Anschluß an die exilisch-nachexilische Schechina-Theologie formuliert M. das christologische Kriterium erneut: »Für die österliche Christengemeinde ›wohnt‹ Gott in der Gestalt des Gekreuzigten schon mitten in dieser gottlosen Welt und nimmt in der Gestalt des Auferstandenen durch seine Geistesgegenwart seine universale Schechina in der neuen Schöpfung vorweg« (294). Auch die schon genannte hilfreiche Interpretation von Röm 13,11f mit dem wichtigen Verständnis des gegenwärtigen KAIROS als Antizipation der zukünftigen Weltzeit setzt M. so fort: »Was in diesem Kairos geschieht, verdankt sich der Auferweckung des toten Christus und verheißt die eschatologische Auferweckung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt, aber ist noch nicht diese selbst« (323).

Ich breche hier wiederum ab und notiere noch, daß mir lediglich die von M. aufgemachte »Differenz zwischen Schechina-Theologie und der Christologie« (335) nicht einleuchtet. Hat doch M. zuvor gerade auf den Zusammenhang von Schechina- und Inkarnationstheologie aufmerksam gemacht (294) und auch hier zu Kol 2,9 erhellend gesagt: »Was vom Wohnen Gottes in seinem Volk Israel ausgesagt wurde, wird auf das Wohnen der Gottesfülle in Christus übertragen« (335).

3. Die neue systematische These
Der Schabbat in der Zeit und die Schechina im Raum

M. greift, nachdem er in Kap. IV § 1 zunächst das Thema »Die Zukunft der Schöpfung« behandelt hat (287-290), mit dem Stichwort Schabbat und Schechina (290-295) auf die Themenstellung der §§ 3 und 4 vor. Dabei ordnet M. den Schabbat der Frage nach der Gegenwart Gottes *in der Zeit* und die Schechina der Gegenwart Gottes *im Raum* zu – entsprechend der jeweiligen Thematik des § 3 und § 4: »Der Sabbat in der Zeit der ersten Schöpfung verbindet diese [geschöpfliche] Welt und die zukünftige Welt. Er ist die [antizipierte] Gegenwart Gottes in der *Zeit* (!) seiner Geschöpfe ... Die eschatologische Einwohnung Gottes in dem ›neuen Himmel und der neuen Erde‹ ist die [vollkommene All-]Gegenwart Gottes im *Raum* (!) seiner Geschöpfe« (292).

Trotz mancher wiederum mißverständlicher Formulierungen M.s in der traditionellen Sprache der vertikalen Zeit-Ewigkeitsdialektik wird man doch zustimmend zum Ganzen sagen: M. macht alle Aussagen über die Zeit (§ 3) und über den Raum (§ 4) grundsätzlich im Rahmen seiner bisher entwickelten adventlich-antizipatorischen Eschatologie. Deshalb sind alle höchst differenzierten Aussagen M.s zunächst in diesem und keinem anderen eschatologischen Rahmen zu verstehen und zu würdigen. Und in diesem Rahmen sind sie auch durchsichtig und konsequent.

Ich folge der sprachlichen Formulierung M.s in den Überschriften zu den §§ 3 und 4 nicht, wenn ich die Intention M.s wie folgt wiedergebe:

(1) § 3 handelt nicht primär »vom Ende der Zeit in der Ewigkeit Gottes« (307). Das wäre insofern zu präzisieren, als M. damit nicht die Zeit überhaupt, sondern nur den Aspekt der Vergänglichkeit der Zeit im Sinne von CHRONOS meinen kann. Vom Ende der *vergänglichen* Zeit könnte im Blick auf die chronologische Zeit in der Tat geredet werden. Von dem Ende der *geschöpflichen* Zeit »in der Ewigkeit Gottes« (307) sollte mit M. deshalb nicht gesprochen werden, weil in diesem Zusammenhang unter »Ewigkeit« nicht die allen Zeiten gleich-gegenwärtige und ihnen gegenüber gleich-gültige, zeitlose Ewigkeit, sondern im Sinne M.s die kommende Welt-*Zeit* Gottes als die »Fülle der Zeiten« (251) gemeint ist, weshalb denn

auch M. den § 3.3 sachgemäß mit »die Erfüllung der [geschöpflichen] Zeit« (321) überschreibt. Damit ist die Vollendung der von Anfang an auf Vollendung angelegten Schöpfung in der zukünftigen Welt-Zeit Gottes gemeint. Ich überschreibe deshalb das Thema des § 3: *Die Erfüllung der geschöpflichen Zeit in der zukünftigen Welt-Zeit Gottes.*

(2) Ebenso handelt der § 4 nicht primär vom »Ende des Raumes in der Gegenwart Gottes« (325). Das wäre insofern zu präzisieren, als M. damit nicht den Raum überhaupt, sondern eigentlich nur den Aspekt der räumlichen Distanz und Absonderung, des trennenden Abstandes und der abgeschlossenen Grenze im Sinne von TOPOS vor Augen haben kann. Vom Ende des TOPOS, wie er durch den ersten Himmel und die erste Erde (Apk Joh 21,4) charakterisiert ist, muß in der Tat biblisch und systematisch geredet werden. Vom »Ende des Raumes in der Gegenwart Gottes« (325) sollte aber gerade nicht geredet werden, da die zukünftige, allgegenwärtige Einwohnung Gottes im »Himmel neu« und in der »Erde neu« gerade nicht das Ende des Raumes meint, sondern auch nach M. auf die Vollendung des geschöpflichen Raumes in der Einwohnung Gottes (Jes 6,3) zielt. Ich überschreibe deshalb das Thema des § 4 unter Aufnahme von M.s Formulierung in § 4.3 »Die Erfüllung des Raumes in der Gegenwart Gottes« (336) wie folgt: *Die Erfüllung des geschöpflichen Raumes in der allgegenwärtigen Schechina Gottes.*

(3) Auch der in der Einleitung zum Ganzen der beiden §§ 3 und 4 formulierte folgende Satz erweist sich von M.s Intention her als ergänzungsbedürftig: »Die Schöpfung beginnt mit der Zeit und wird im Raum vollendet« (293). Aber die Schöpfung beginnt nach M. nicht nur mit der Zeit, sondern auch – insofern der Dual von Himmel und Erde geschaffen wird – räumlich. Und die Schöpfung wird auch nicht nur *im Raum*, d.h. der universalen Einwohnung der SCHECHINA Gottes in der erneuerten Schöpfung vollendet, sondern auch mit der geschöpflichen Zeit hineinverwandelt in die zukünftige Welt-*Zeit* Gottes, wird also auch als »zeitliche Schöpfung« (292) vollendet. Ich versuche, die beiden Paragraphen zunächst gesondert darzustellen:

a) Die Erfüllung der geschöpflichen Zeit in der zukünftigen Welt-Zeit Gottes (IV § 3)

Beginnen wir mit der grundsätzlichen Feststellung M.s: »Hat Gott die Welt ... *mit* der Zeit geschaffen, dann ist die Schöpfung ... ein zukunftsoffenes, kein ... in sich vollkommenes System« (291)[64]. Für die mit der Zeit geschaffene anfängliche, auf Vollendung angelegte Schöpfung gilt: »Als *zeitliche* Schöpfung ist sie auf eine Zukunft hin entworfen ... Ihre Zeitlichkeit selbst ist die Realverheißung« ihrer Zukunft, wobei diese Zukunft der Schöpfung »Fülle der Zeit, nicht Zeitlosigkeit bedeutet« (291)[65]. Die Offenheit, Bezogenheit und adventliche Teleologie der zeitlichen Schöpfung auf den zeiterfüllenden zukünftigen Äon hin hat nach M. ihre Entsprechung in der philosophischen These *G. Pichts*, der von der Zukunft als der Quelle der Zeit spricht (39,41,316), und in der naturphilosophischen These *C. Fr. von Weizsäckers*, daß der Horizont der Zeit auch für die Erfahrung der Natur als konstitutiv anzusehen ist (286f): »Beginnt mit dem Anfang der Schöpfung auch der Anfang der Zeit, dann beginnt die Zeit mit der Zukunft, aus der Gegenwart entsteht« (291).

Diese der anfänglichen Schöpfung zugehörige antizipative Zeitlichkeit, die aus der adventlichen Zukunft entspringt und deshalb teleologisch auf diese adventliche Zukunft bezogen ist, wird in der »Fülle der Zeit« nicht beseitigt, sondern »erfüllt und verwandelt« durch die Zukunft der neuen Schöpfung (308).

Von dieser Erfüllung der Zeit im zukünftigen Aion versammelter Zeiten (Hebr 6,5: AION MELLON) muß freilich CHRONOS unterschieden werden, den M. bereits in seiner Kritik der linearheilsgeschichtlichen Eschatologie (Kap. I § 1) als die »Macht der Vergänglichkeit« charakterisiert hatte (30). Die heilsgeschichtliche Eschatologie unterwirft die Eschatologie im Grund der chronologisch-vergänglichen Zeit (ebd). Die *adventlich-antizipatorische* Eschatologie ist deshalb die Alternative zu jeder chronologischen Eschatologie.

64. *J. Moltmann*: Schöpfung als offenes System, in: Zukunft der Schöpfung, 1977, 123-139.
65. M. verweist zustimmend auf die Formulierung: der »Äon, in dem alle Zeit zusammengefaßt ist« (310).

In letzterer wird »die Zeit ... als Macht der Vergänglichkeit erfahren«, als »Chronos, der seine eigenen Kinder verschlingt« (41).

Dieser CHRONOS findet im AION MELLON, in der Zukunft der Neuschöpfung sein Ende, denn er ist durch tödliche Vergänglichkeit bestimmt. M. überträgt dabei sinnreich Apk Joh 21 »und das Meer wird nicht mehr sein« auf die Zeit: und »keine [vergängliche] Zeit wird mehr sein« (308). Wird Gott »den Tod vernichten für immer« (Jes 25,8), dann wird auch »die zeitliche ›Vergänglichkeit‹ selbst vergehen« (308). Wie die annihilatio mundi, die Vernichtung der Welt der Sünde und des Todes, in der transformatio mundi, der Verwandlung und Verklärung der Welt (298), so ist analog auch die Beendigung und Vernichtung der tödlichen Zeit der Vergänglichkeit in der Erfüllung und Verwandlung der Zeit bzw. in der Einsammlung und Wiederbringung der Zeiten eingeschlossen. Ich formuliere die Intention M.s so: Darum wird keine *vergängliche* Zeit mehr sein, sie wird vernichtet und beendet sein, während die *anfängliche* Zeit der Schöpfung »erfüllt und verwandelt wird« durch den zukünftigen, alle Zeiten erfüllenden AION MELLON. Wird die zeitliche Schöpfung als zukunft*offenes* System (291) in der kommenden Weltzeit vollendet, so wird der durch CHRONOS gekennzeichnete KOSMOS als ein *geschlossenes* System vergehen (1Kor 7,31; 296). Zwischen »dieser vergehenden Weltzeit« (HO KOSMOS HOUTOS; OLAM HA SÄ) und der zukünftigen, alle Zeiten versammelnden Weltzeit (AION MELLON; OLAM HA BA) muß also im Sinne M.s differenziert werden.

Von der zukünftigen Weltzeit (AION MELLON) und der »verfließenden«, zerfließenden Zeit (CHRONOS) muß dann mit M. noch einmal die heilvolle Gegenwart im Sinne des KAIROS unterschieden werden. Während die *heillose Gegenwart* nur die Brücke von der Zukunft in die Vergangenheit im Rahmen der chronologisch-vergänglichen Zeit darstellt, bedeutet KAIROS nach Röm 13,11f das HEUTE der *heilvollen Gegenwart*: »Es ist eine Gegenwart mit klar erinnerter Vergangenheit und deutlich erwarteter Zukunft« (322f). Anders formuliert: »In der Erfahrung des gegenwärtigen KAIROS ... verwandelt sich der Eindruck der Zeit aus der Vergänglichkeit in die Zukünftigkeit, [mit Röm 13,11f] bildlich gesprochen: aus den Schatten der vergehenden Nacht der Welt in das Licht des anbrechenden ›Tages Gottes‹« (323). Und dieser KAIROS ist nicht – das »war ein Irrtum der präsentischen [vertikal orientierten] Eschatologie« (321) – mit dem eschatologi-

schen Augenblick identisch, sondern ist Antizipation des eschatologischen Augenblicks (1Kor 15,52), der seinerseits der »jüngste Tag«, »Tag aller Tage« (308), der Tag des *Übergangs* der – nicht »aus der«! (323) – anfänglich geschöpflichen Zeit in die zukünftige Weltzeit Gottes ist. Die schon in Kap. I § 4 entwickelte und für das messianische Friedensreich Christi verwendete *eschatologische Kategorie des Übergangs* muß also auch für den »jüngsten Tag, den Tag aller Tage« gelten.

Ich unterscheide also im Rahmen der adventlich-antizipatorischen Eschatologie M.s zwischen

a) INITIUM, d.h. der mit der Zeit geschaffenen anfänglichen, auf Zukunft hin offenen Schöpfung

b) AION MELLON, d.h. der zukünftigen Weltzeit Gottes, die die anfängliche, von Anfang an auf Vollendung angelegte Zeitlichkeit der Schöpfung in der Fülle der Zeiten vollendet

c) CHRONOS, d.h. der Gestalt der Vergänglichkeit und Tödlichkeit der Zeit, die den Aspekt der verfließenden, fliehenden, von der Zukunft zur Vergangenheit werdenden Zeit hat, wobei im Rahmen dieser chronologischen Zeit Gegenwart nur noch als Brücke von der Zukunft in die Vergangenheit, nur noch als chronologische Gegenwart erfahren werden kann. Dabei müßte m.E. die »verfließende« (312), vergängliche, chronologische Zeit noch einmal von der teleologischen aus der Vergangenheit in die Zukunft fortschreitenden chronologischen Lebenszeit unterschieden werden. Nicht alle chronologische Zeit ist tödlich und vergänglich! Die »nach dem ersten Schöpfungsbericht der irdischen Schöpfung [mitgegebene] ... *fließende Zeit*« (312) ist ja noch nicht schon die durch Sünde und Tod affizierte »verfließende Zeit« (ebd.). Auch nach Gal 4,4 wird der CHRONOS durch das Kommen Christi erfüllt!

d) KAIROS: Das ist schließlich die im Unterschied zur heillosen Gegenwart der chronologischen Zeit heilvolle »Gegenwart mit klar erinnerter Vergangenheit und deutlich erwarteter Zukunft« (323f, 316f), eine nicht mit dem eschatologischen Augenblick zu verwechselnde antizipierte Gegenwart. Dieser Kairos ist auf den »jüngsten Tag als den Tag aller Tage«, den eschatologischen Augenblick bezogen, der seinerseits der »Übergang« (308) in den AION MELLON, die zukünftige Weltzeit der zeiterfüllenden Zeit Gottes ist.

Heilvolle Gegenwart (KAIROS) im Lichte des anbrechenden Jüngsten Tages (323) und also Antizipation der zukünftigen Weltzeit Got-

tes (AION MELLON) ist aber inhaltlich in der alttestamentlich-jüdischen Tradition der SCHABBAT (53f, 290, 292, 294, 312 u.ö.): »Der Sabbat ist gleichsam die in die anfängliche Schöpfung eingebaute Zukunftsverheißung ihrer Vollendung« (290). Anders formuliert: »Der Sabbat in der Zeit der ersten Schöpfung verbindet diese [zeitliche] Welt und die zukünftige Welt[zeit]. Er ist *die* [Antizipation der] *Gegenwart Gottes in der Zeit* (!) seiner Geschöpfe« (292). Weiter: »Das zeitliche Muster der Schöpfung gibt nach dem ersten Schöpfungsbericht der irdischen Schöpfung ... die durch die Sabbattage und Sabbatjahre rhythmisch unterbrochene und geordnete Zeit« (312). Im »*Rhythmus* der sabbatlichen Unterbrechungen der [geschöpflich-] fließenden [nicht der tödlich-verfließenden] Zeit« (ebd.) wird die Zukunft der Erlösung, die Zukunft der kommenden Welt-Zeit Gottes (olam ha ba) vorweggenommen und in der Sabbatliturgie vorweggefeiert. Die fließende Zeit regeneriert sich dabei aus der heilvollen Gegenwart »im sabbatlichen Rhythmus der Tage, der Jahre und Jahrsiebte, um auf den *messianischen Sabbat*« der kommenden Weltzeit Gottes und »den *eschatologischen Sabbat* der ... [neuen] Schöpfung vorzubereiten« (ebd.).

Man wird M. im Blick auf diese differenzierten zeitphilosophischen und zeiteschatologischen Reflexionen im Rahmen seiner adventlich-antizipatorischen Eschatologie den Respekt nicht versagen können, zumal hier gegenüber der philosophischen und kirchlichen Tradition Neuland betreten wird.

Dieses grundsätzliche Urteil wird nicht dadurch infrage gestellt, daß sich M. – wie schon gesagt – weiterhin zu oft der traditionellen Terminologie aus dem vertikal-existentialen Modell der Zeit-Ewigkeits-Dialektik bedient: So spricht M. von dem »Übergang aus dem zeitlichen in das ewige Leben« (291, 323), während doch gerade auch nach M. das Leben der zukünftigen Welt die alle Zeiten erfüllende und versammelnde Welt-Zeit-Gottes ist. So spricht M. von dem »Übergang aus der Geschichte in das ewige Reich« (292), während doch das kommende Reich Gottes die durch Sünde, Tod und Nichtiges bestimmte Weltgeschichte zwar vernichtet, die Weltgeschichte selbst gerade auch nach M. aber zum Ziel und zur Vollendung bringt. So spricht M. von der »Denkbarkeit des Übergangs von der zeitlichen in die ewige Schöpfung« (308), während es ihm doch entscheidend um den Übergang von der zeitlichen Schöpfung am (nicht im !) Anfang

in die Neuschöpfung der zukünftigen Welt-*Zeit* Gottes als Ziel geht. So spricht M. – sprachlich im Anschluß an Picht – davon, daß »der Austritt aus der Zeit (!) ... als Eintritt der Ewigkeit erfahren wird« (321), wobei es sich dabei doch allenfalls im Sinne M.s um den Austritt aus der vergänglichen, tödlichen und verfließenden Zeit, nicht aber um den Austritt aus der anfänglichen, auf Vollendung angelegten Zeit handeln kann.

Mein grundsätzlich positives Urteil wird auch nicht dadurch infragegestellt, daß ich mit der Konstruktion einer Entsprechung zwischen ursprünglichem Augenblick (Schöpfung *im* Anfang) und dem eschatologischen Augenblick (»Austritt aus [!] der Zeit in die Ewigkeit« 323) wenig anzufangen vermag, ebenfalls wenig mit einem »endlosen, aionischen Zeitkreis« (311, 324). M. sagt einmal sehr einleuchtend: *Antizipation* in Sabbat und Sonntag, im KAIROS dessen, was in der Zukunft geschehen soll, sei auch »*Analogie* ..., so daß es geschichtliche Ähnlichkeiten bei aller eschatologischen Unähnlichkeit gibt, an die sich die Einbildungskraft der Hoffnung halten kann« (323). Dann aber wären der »Himmel« (311) und die »Ewigkeit Gottes« *nicht als aionisch-endloser Zeitkreis* vorzustellen. Vielmehr wäre die kommende Welt-Zeit Gottes (AION MELLON) vom Sabbat her im Sinne des *aionisch-›sabbatlichen Rhythmus‹* zu denken, von dem M. so überaus einleuchtend geschrieben hat (312, 158). Sprach M. im Rahmen der Universaleschatologie von der am Sabbat orientierten »Rhythmisierung der Zeiten der Geschichte« (158), so hat er im Rahmen der kosmischen Eschatologie grundlegend formuliert: Am Sabbat orientierter »Rhythmus ist Wiederholung und Fortschritt [besser: Fortschreiten] zugleich« (312). Leo Baeck hat für diesen Sachverhalt einmal das Bild von der Spirale verwendet, eine konisch nach innen geführte, horizontal ausgerichtete *Spirale* seinerzeit an die Tafel gezeichnet und dabei auf die *Hoch- und Tiefpunkte jüdischer Geschichte* verwiesen, wobei die Spirale weiterläuft, bis sie den als Fluchtpunkt zu verstehenden Mittelpunkt erreicht: »Vielleicht stehen wir jetzt – sagte er nach 1945 – an einem der schlimmsten Tiefpunkte dieser Geschichte. Doch selbst an dieser Stelle sind wir dem Mittelpunkt, dem Endpunkt nähergekommen. Es ist die messianische Zeit«[66].

66. *L. Baeck* dokumentiert in *B. Klappert*: Brücken zwischen Judentum und Christentum, in: A. *Friedlander:* Leo Baeck, 1990, 285-328, 325.

b) Die Erfüllung des geschöpflichen Raumes in der allgegenwärtigen Schechina Gottes (IV § 4)

Stellen wir M.s grundlegende Einsicht über den Zusammenhang und die Nähe zwischen jüdischer und christlicher Schechina-Theologie an den Anfang: Die *jüdische Lehre von der Schechina* versucht, auf die Frage nach den immer neuen Einwohnungen Gottes in der irdischen Welt Antwort zu geben (332)[67]. »Die *christliche Lehre von der Inkarnation* des Logos und der Inhabitation des Geistes ist eine andere Form der Antwort. Beide zeigen so viele Parallelen, daß man davon ausgehen kann, daß die zweite die erste voraussetzt ... Der Gedanke der Schechina verbindet den unendlichen Gott mit einem endlichen, irdischen Raum, in dem er wohnen will« (332). Anders formuliert: »Israels eschatologische Hoffnung auf die endgültige Einwohnung Gottes ist Grundlage für die christliche Hoffnung auf den ›neuen Himmel und die neue Erde‹« (335). Noch weiter präzisiert im Hinblick auf den Zusammenhang von Schabbat und Schechina (vgl. die Überschrift § 1 und den Zusammenhang von § 3 und § 4): Ist der Schabbat die Antizipation der »Gegenwart Gottes in der *Zeit* seiner Geschöpfe« (292), so gilt für die Schechina: »Die eschatologische Einwohnung Gottes in dem ›neuen Himmel und der neuen Erde‹ ist die [vollendete All-]Gegenwart Gottes im *Raum* seiner Geschöpfe. Was mit Israel aus der Knechtschaft in Ägypten zog, was einen ... Wohnort auf dem Zion in Jerusalem fand, das wird die großen Räume der Schöpfung ›Himmel und Erde‹ erfüllen [Jes 6,3] und durchdringen« (292f).

Dem CHRONOS im Sinne der vergänglichen Zeit auf der zeitlichen Ebene entspricht dabei der TOPOS im Sinne des abständigen, trennenden, verschließenden und absondernden Raumes auf der räumlichen Ebene[68]. Im Hinblick auf diesen abständigen, trennenden, verschließenden, abschließenden, Nähe und Nachbarschaft verhindernden Aspekt des Raumes, der dem vergehenden »ersten

67. Mit Verweis auf Scholem, Goldberg, Kuhn, Janowski u.a. (332).
68. M. beruft sich dafür zu Recht (325) auf Apk Joh 20,11; vgl. *E. Lohmeyer*: Die Offenbarung des Johannes, 1953: »Gott und sein Thron sind das einzig Beständige; Himmel und Erde fliehen (Mt 13,31) ... Vorbilder sind etwa Ps 101,27; 103,29f; Jes 51,6« (164).

Himmel« und der vergehenden »ersten Erde« (Apk Joh 20,11) zugehört, spricht M. zu Recht vom »Ende des [trennenden] Raumes in der [vollendeten All-]Gegenwart Gottes« (§ 4, 325ff).

Wie dem CHRONOS der TOPOS, so entsprechen dem sabbatlichen KAIROS als Antizipation der kommmenden Welt-Zeit Gottes auf der zeitlichen Ebene »die immer neuen Einwohnungen Gottes in der irdischen Welt« (331) auf der räumlichen Ebene: die Einwohnung in der Mitte seines Volkes, auf dem Zion, im Exil, im verheißenen neuen Tempel, in Christus, im Geist. Die Einwohnungen Gottes in der geschichtlichen Welt sind aber nur die Antizipation und das Präludium für die vollendende Allgegenwart Gottes im Raum des neuen Himmels und der neuen Erde. Deshalb redet M. in diesem Kontext zu Recht von der »Erfüllung des Raumes [von Himmel und Erde] in der [vollendeten All-]Gegenwart Gottes« (§ 4.3, 336ff). Jes 6,3 wird hier sachgemäß eschatologisch gelesen und mit der Neuschöpfung von Himmel und Erde verbunden: »die ganze Erde [wie der Himmel] – [wird sein] – die Fülle seiner Herrlichkeit« (337, 16 u.ö.).

Die Vollendung des geschöpflichen Raumes »Himmel und Erde«, der als am Anfang geschaffener Raum von Anfang an auf die Vollendung in der Neuschöpfung und die allgegenwärtige Einwohnung Gottes hin geschaffen war (Jes 6,3) einerseits und der durch das Nichtige bedingte Aspekt des Abstandes, der Abgeschlossenheit und Selbstabschließung des Raumes (1Kor 7,31: KOSMOS) andererseits sind hier im Sinne M.s zu unterscheiden.

Entspricht *ZIMZUM* im Sinne der Selbstbegrenzung Gottes (310, 326f) der Schöpfung von Himmel und Erde im und am Anfang, so entspricht *HESTER PANIM* (324f, 336) im Sinne der Verborgenheit und Verhüllung Gottes der Gestalt des abständigen und absondernden, des schmerzlich trennenden Raumes. Schließlich gehört die *allgegenwärtige SCHECHINA* zur Neuschöpfung des räumlichen Duals von Himmel und Erde so hinzu, daß der durch die Herrlichkeit Gottes erfüllte Raum die SCHECHINA Gottes nicht mehr verbirgt, sondern umfassend spiegelt und reflektiert.

Man wird M. auch hier den Respekt für die raumphilosophischen und raumeschatologischen Reflexionen im Rahmen seiner adventlich-antizipatorischen Eschatologie nicht versagen können, zumal in der umfassenden Verbindung von alttestamentlich-jüdischer

Schechina-Theologie auf der einen und christologisch-eschatologischer Inkarnations- und Einwohnungstradition auf der anderen Seite Neuland betreten wird, das zuvor schon von M. Wyschogrod und Fr. W. Marquardt zwar christologisch-inkarnatorisch[69], aber noch nicht im Sinne M.s auch adventlich-eschatologisch aktualisiert worden ist.

Dieses grundsätzlich positive Urteil wird nicht dadurch infrage gestellt, daß ich lieber mit Barth und Jüngel[70] nur von einer ursprünglichen Selbstbegrenzung Gottes im Zusammenhang der Schöpfung sprechen und auf den kabbalistischen Mythos der Selbstverschränkung Gottes (Zimzum; 310, 325), dem dann noch eschatologisch eine Selbstentschränkung Gottes entsprechen soll (323), verzichten würde, weil schöpfungstheologisch m.E. nicht einleuchtet, daß erst eine Zurücknahme der Allgegenwart Gottes das selbständige Dasein der Geschöpfwelt ermöglicht und garantiert. Ebenfalls verstehe ich nichts von dem den Himmel im Unterschied zur Erde charakterisierenden endlosen aionischen Zeitkreis (311), während doch eher der Himmel mit der Erde den sabbatlichen Rhythmus und auch die auf Neuschöpfung angelegte Raum-Zeitlichkeit teilt. Ebenso verstehe ich nicht, warum »Erde und Himmel ihren eingeräumten Topos verlieren« sollen, »wenn die Majestät Gottes [eschatologisch] selbst allgegenwärtig erscheint« (325). Denn Himmel und Erde verlieren zwar die Gestalt des Abständigen, Absondernden, Sich-Verschließenden (KOSMOS!), nicht aber die ihnen von Gott eingeräumte, den Schöpfer vom Geschöpf heilsam unterscheidende Räumlichkeit als solche. Auch verstehe ich nicht, warum M., der in so erhellender Weise das Wohnen Gottes in seinem Volk Israel und das Wohnen der Gottesfülle in Christus aufeinander bezogen hat

69. *M. Wyschogrod*: Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55/1995, 13-28. – *Fr.-W. Marquardt*: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie Bd II, 1991, 103ff und *ders.*: (Anm. 8) Bd I 255ff. – *B. Klappert*: Israel-Messias/ Christus – Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie, in: EvTh 55/1995, 64-88, bes. 84-88.

70. *K. Barth*: KD III/1, 1945, KD III/2, 1948. – *E. Jüngel*: Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: FS J. Moltmann, 1986, 265-275.

(335)[71], dann doch plötzlich sagen kann: »Die Differenz zwischen Schechina-Theologie und Christologie liegt darin, daß die Schechina Gottes ... als Weggenoss[in] und Leidensgefährt[in] Israels menschliche Züge annehmen kann, aber doch nicht konkret ›Fleisch geworden ist‹« (335). Während doch in Wahrheit alttestamentliche Aussagen vom Wohnen Gottes *unter* und *in* seinem »jüdischen Fleisch« (Wyschogrod) eher die »Grundlage« bilden (so M. selber 335), als eine Differenz zum Judentum ausmachen. Dabei ist das Unterscheidende, aber nicht die Differenz im Sinne des Trennenden, in der Tat darin zu sehen, daß das Judenchristentum die Schechina Gottes als »in der messianischen Person« Jesu Christi »unter uns wohnend« bekennt (335f). Deshalb kann M. so erhellend im Hinblick auf das »Wohnen der Gottesfülle in Christus« (Kol 2,9) sagen: »Damit ist ... Jesus als der messianische Repräsentant Gottes und Israels für die Völker gemeint« (335).

Ich fasse das Ergebnis von Kap. IV § 3, § 4 unter Einbeziehung von Kap. II § 3 wie folgt zusammen: In der zukünftigen und kommenden Weltzeit Gottes werden a) der *Vergänglichkeitsaspekt* der chronologischen Zeit infolge von Sünde und Tod dazu auch die *Zer*brechlichkeit der anfänglichen Schöpfung gegenüber der Sünde und dem Nichtigen und b) der *Distanzaspekt* des die Gegenwart Gottes verdeckenden und verhüllenden Raumes vernichtet und beseitigt werden. Denn die Vernichtung der vergehenden Weltzeit »ist in die Transformation der Welt eingeschlossen« (298).

In der zukünftigen und kommenden Weltzeit Gottes wird es dann sowohl a) zur Erfüllung und Vollendung der geschöpflichen *Zeit* in der zukünftigen Welt-Zeit Gottes (§ 3) als auch b) zur Erfüllung und Vollendung des geschaffenen *Raumes* von Himmel und Erde in der allgegenwärtigen Herrlichkeit Gottes (§ 4) kommen.

Die *zeitlich-geschöpfliche Endlichkeit* kann dann endgültig nicht mehr zur tödlichen Vergänglichkeit werden, weil dann nicht nur die Gestalt

71. *M. Wyschogrod*: The Body of Faith. Judaism as Corporeal Election, 1983.- Dazu die in Anm. 69 genannte Literatur. Schon *E. Lohmeyer* (Anm. 68) machte darauf aufmerksam, daß Lev 26,11: Ich will meine Wohnung unter euch (LXX: EN) haben, im Targum Jer. umschrieben wird: »Ich werde meine Schechina unter Euch setzen« (166): Lev 26,11f ist eine Kardinalstelle, auf die sich Wyschogrod u.a. berufen.

der Vergänglichkeit und Tödlichkeit (1Kor 7,31) beseitigt, sondern auch die kosmische Bedingtheit und die auf Vollendung angelegte Zerbrechlichkeit der Schöpfung (II § 3) verwandelt sind (299). Aber auch die *räumlich-geschöpfliche Endlichkeit* mit ihren »sozialen Freiräumen« (331) kann dann nicht mehr zur schmerzlichen Trennung, zur verschließenden Absonderung bzw. abriegelnden Grenzziehung verkommen, sondern wird infolge der Verwandlung und Verklärung (transformatio und transfiguratio) nur noch – wie H.-G. Geyer mündlich des öfteren gesagt hat – eine heilsame, räumliche Unterscheidung bedeuten: zwischen Schöpfer und Geschöpf und zwischen den Geschöpfen untereinander. Von der räumlichen Trennung wird es zur räumlichen Nachbarschaft und zum räumlich-unterschiedenen Zusammenwohnen kommen (vgl. Joh 14,2) – alles aufgrund der eschatologischen Einwohnung der Herrlichkeit Gottes im »Himmel neu« und auf der »Erde neu«.

c) Die Vollendung Jerusalems in der Einwohnung der kosmischen Schechina Gottes (IV § 5)

M.s Eschatologie kulminiert in einer umfassenden Auslegung und Wiedergewinnung von Apk Joh 21,1-22,5[72], die nicht im Sinne einer »apokalyptisch-gnostischen« Resignation und eines weltflüchtigen Eskapismus, sondern zu Recht als »prophetische Ermutigung der Widerstehenden«, »die in der Nachfolge des Gekreuzigten dem politischen Dämonendienst Roms widerstehen«, verstanden wird, »wobei auch der jüdische Widerstand sich in seinen Visionen vom neuen Jerusalem wiederfinden kann« (338). M. unterscheidet bei der Auslegung von Apk Joh 21 die »Perspektiven der politischen und der kosmischen Eschatologie« (338), wobei die politische Eschatologie sich auf § 5,1.2.4, die kosmische Eschatologie sich auf § 5,3.5 beziehen.

1) Im Rahmen der *politischen Eschatologie* (IV § 5,1.2.4) bedeutet die Vollendung des irdischen Jerusalem durch das aus dem Himmel herabkommende himmlische Jerusalem einerseits das apokalyptische Ende des irdischen Jerusalem als »*Ort des Terrors*« (338) der rö-

72. Zu M.s Wiedergewinnung der Apk Joh ist *K. Bergers* sachlich weitgehend parallele Neuinterpretation der Joh Apk zu vergleichen (Anm. 31) 560ff, 572ff.

mischen Besatzungsmacht und der kollaborierenden jüdisch-sadduzäischen Autoritäten. Andererseits die messianisch-reichsgeschichtliche Vollendung Jerusalems als »*Stätte der Hoffnung*« (338), zu der die Jünger deshalb zurückkehrten und in welcher das messianische Gerechtigkeits- und Friedensreich Christi von der Urgemeinde erwartet wurde (Röm 11,26; Acta 6-8) und – verstehe ich das von M. in Kap. III § 7,3 über »die Hoffnung für Israel« Gesagte richtig – auch heute zu erwarten ist. Wiederum in apokalyptisch-dualistischer Perspektive ist das neue, von oben her vollendete Jerusalem »das Antisymbol zu den gottlosen Metropolen dieser Welt wie Babylon und Rom« (340) einerseits und in messianisch-reichsgeschichtlicher Perspektive die Stadt der Gerechtigkeit und des Friedens, zu der die Völker ziehen, um Weisung für Recht in der Völkerwelt zu erhalten (Jes 2,4; Micha 4, 1-3) andererseits (339).

Dabei kommt es – verstehe ich M. richtig – im »neuen Jerusalem« als der Stadt der durch Gerechtigkeit und Recht bestimmten Weltherrschaft Gottes zu einer Ausweitung des ursprünglichen Bundesverhältnisses Gottes zu Israel und der Kirche auf einen alle Völker umfassenden »Menschheitsbund«, wobei Israel aufhören wird, erwählt zu sein, wie Rosenzweig sagen kann, »Israel seine geschichtliche Sendung erfüllt« hat und »in den eschatologischen Menschheitsbund seines Gottes ein[geht]« (346), wie M. sagt. Aus Apk Joh 21,3, d.h. aus der Bundeszusage auch für die Völker, dazu aus der (angeblichen) Nichtmehrerwähnung des geschichtlichen Israel und der Kirche (es werden nach M. nur noch die 12 Tore und die 12 x 12 = 144 Ellen große Mauer genannt, 344) »kann man nur den Schluß ziehen, daß die geschichtlichen Aufgaben und Privilegien des Bundesvolkes – des jüdischen und des christlichen – im eschatologischen Jerusalem aufgehoben werden, ... zum Ende kommen« (347).

Die Perspektive der *politischen* Eschatologie ist dabei die wechselseitige und kommunikative Teilgabe und Teilhabe an der Herrschaft Gottes: »Als Gegenbild zum Thron der Cäsaren fällt auf, daß der Thron Gottes für jedermann zugänglich ist und von ... keiner Leibwache umgeben wird ... Alle, die in die heilige Stadt kommen, haben unmittelbaren Zugang zu ihm. ... Alle, die ihm (Gott) dienen, herrschen auch in Ewigkeit (22,3.5). Gottes Herrschaft über sie ist zugleich ihre Teilnahme an dieser Herrschaft. Das kann als die Versöhnung von Gottesherrschaft und menschlicher Freiheit angesehen werden. Regieren durch wechselseitige Teilgabe und Teilnahme an der Macht ist

das ... Gegenbild zur römischen Cäsarenmacht, die durch Gewalt unterwirft. Nicht Unterdrückung und Unterwerfung kennzeichnen die eschatologische Macht Gottes« (349, 341f)[73].

Diese Perspektive des kommunikativen, korrelativen und partizipativen Mitherrschens und Mitregierens und also der Mitteilhabe an der *Gottesherrschaft* ist nicht nur die Vollendung des Mitherrschens und Mitregierens im messianischen Gerechtigkeits- und *Friedensreich Christi* (167ff, 207ff). Diese von M. inhaltlich so überaus eindrücklich entfaltete Perspektive politischer Eschatologie ist zugleich eine exakte Umschreibung der Intentionen von *K. Barths* Grundsatzschrift CHRISTENGEMEINDE UND BÜRGERGEMEINDE (1946) mit ihrer Unterscheidung zwischen der messianischen Christusherrschaft (mit Christus herrschen) einerseits und der umfassenden Gottesherrschaft (mit Gott herrschen) andererseits, wobei jene dieser dient und in ihr die Vollendung findet. Dabei werden von Barth – wie auch von M. hier – aus der messianischen Gerechtigkeits-, Friedens- und Freiheitsherrschaft Christi und aus dem adventlichen Kommen des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit die gesellschaftlichen Analogien im Sinne von Richtungen und Linien entwickelt. Analogien sind dabei nach Barth nicht statisch-deduktiv (so das traditionelle Mißverständnis auch bei M.), sondern adventlich-antizipativ im Sinne von eschatologischen Analogien zu verstehen. Die Zukunft ist auch hier die Kraft des Diesseits. Eschatologie und politisch-gesellschaftliche Ethik gehören auch hier engstens zusammen[74].

2) Im Rahmen der *kosmischen Eschatologie* (IV § 5,3.5) bedeutet die Vollendung des irdischen durch das herabkommende himmlische Jerusalem, daß das neue Jerusalem zugleich das Paradies ist und als Paradies »das Wasser des Lebens und den ›Baum des Lebens‹« (Apk Joh 22,1.2) in sich hat (343). Als weit über den Mauerumfang hinausreichende Stadt ist sie nicht nur die Stadt der Völker, sondern auch die kosmische »Gartenstadt« (345), die Stadt der Lebensfülle und Schönheit: »Das neue

73. *ders.:* a.a.O., 570f.
74. *B. Klappert*: (Anm. 28) 118-137 und *Y. Amano*: Karl Barths Ethik der Versöhnungslehre. Ihre theologische Rezeption in Japan und ihre Bedeutung für die kirchlich-gesellschaftliche Situation in Japan, 1994. – *J. Moltmann*: Der gekreuzigte Gott, 1972, 295ff. – Zum Zusammenhang von Analogie und Eschatologie bei M. vgl. oben Anm. 48.

Jerusalem enthält den Garten Eden in sich (Apk Joh 22,1ff)« (345). Insofern sie aber als kubische Stadt, in welcher Breite, Länge und Höhe gleich sind, dem Allerheiligsten im ursprünglichen Tempel entspricht, ist sie – ohne Tempel – zugleich die Stadt der »unmittelbaren, allgegenwärtigen ... Einwohnung Gottes und Christi« (ebd.), ist sie also als kosmische Stadt Gottes, als Kristallpalast zugleich Stätte der »kosmischen Schechina Gottes« (348). In dieser *eschatologisch-ökologischen Stadt der kosmischen Einwohnung Gottes* erfüllt sich Jes 6,3: Die ganze Erde (und [bzw. wie] der Himmel) – erfüllt vom Lichtglanz Seiner Herrlichkeit (Jes 6,3). »Das durchscheinende Licht ist ein sichtbares Zeichen für die alles durchdringende Gegenwart Gottes und für die Perichorese, die die Geschöpfe nicht zerstört, sondern erfüllt« (ebd.).

Man wird M. wiederum den Respekt für die exegetisch-systematische Wiedergewinnung von Apk Joh 21.22 im Rahmen seiner adventlich-antizipatorischen Eschatologie nicht versagen können, zumal hier das messianisch-reichsgeschichtliche Denken (das neue Jerusalem als Stätte der Hoffnung) mit dem apokalyptisch-dualistischen Denken (das neue Jerusalem als widerstehendes Antisymbol zu der imperialen und die Völker ökonomisch ausbeutenden Weltstadt Rom, 341f) verbunden und auf die kosmisch-ökologische Eschatologie bezogen wird.

Dieses grundsätzlich positive Urteil wird auch dadurch nicht infrage gestellt, daß M. terminologisch fragwürdig vom »kosmischen Tempel« redet (338), während er zuvor den Terminus KOSMOS (296) zur vergehenden Weltzeit gerechnet hatte und hier in § 5 eigens und zu Recht darauf hinweist, daß im neuen Jerusalem kein Tempel mehr sein werde, was übrigens über Apk Joh 21 hinaus auch für Hebr 8,13 und – was meistens in der Auslegung vergessen wird – auch für die pharisäisch-rabbinische (L. Baeck) im Unterschied zur sadduzäischen Hoffnung bis heute gilt. In M.s Sinne würde man also besser von der universalen »Reichgottesstadt« (345) sprechen.

Das grundsätzlich positive Urteil wird auch dadurch nicht infrage gestellt, daß M. – hier in der Nachfolge von Bloch und Rosenzweig – von einem Eingehen und Aufgehen »des Partikularismus des Bundesvolkes« Israel in einen »eschatologischen Universalismus der Bundesvölker« spricht (347), während ich in der Nachfolge Baecks vom eschatologisch gewahrten Partikularismus des Bundesvolkes Israel im Dienst der Völker auch mit Blick auf Apk Joh 21.22 reden würde. Denn wenn

– wie M. richtig sagt – »ihr (der Völker) kultureller Pluralismus nicht aufgehoben wird, sondern gewünscht« wird – das neue Jerusalem wird eine multikulturelle Gottesstadt sein (347) – und wenn – wie M. früher richtig sagte – auch »die persönlichen Geschlechtscharaktere, das Mannsein und das Frausein« (92) eschatologisch nicht beseitigt werden, warum soll dann der Partikularismus des Bundesvolkes Israel aufhören, und nicht vielmehr – worauf m.E. symbolisch die 12 Tore und die 12 x 12 Ellen lange Mauer in Apk Joh 21 eben doch verweisen – »zur Erfüllung« (347) kommen[75]. Während im Unterschied zu Israel die Kirche in der Tat »zum Ende kommen« wird (ebd.), weil sie dann als ökumenisches Gottesvolk aus allen Völkern in den »eschatologischen Menschheitsbund« (346) aufgegangen sein wird. Und weiter: Darf das vom himmlischen Jerusalem her erneuerte irdische Jerusalem so universalisiert und kosmisiert werden, daß es – so scheint es z.T. bei M. – nicht

75. *K. Berger*: (Anm. 31) betont anders als M. auch für Apk Joh 21.22 die bleibende eschatologische Israelorientiertheit (565, 572f).- Die von M. aufgemachte Alternative zwischen Ausweitung des Bundes Gottes mit Israel 1. als Hineinnahme und 2. als Aufgehen, Sich-selbst-Auflösen, wird von M. selber im Sinne von »zum Ende kommen« (347) beantwortet, als Aufgehen Israels in der universalen Menschheit (346). Das steht nicht nur in der Tradition von Rosenzweig, sondern ist auch im Rahmen einer alles integrierenden Schöpfungseschatologie konsequent. – Ich selber folge exegetisch *K. Berger*, zugleich der jüdischen Tradition L. Baecks und seiner These von der Hineinnahme der Völker in den einen ungekündigten Erwählungsbund Gottes mit seinem Volk Israel. Das Verständnis von Ausweitung im Sinne von Hineinnahme in den ungekündigten Bund des Gottes Israels mit seinem Volk Israel bei bleibender eschatologischer Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern ist im Rahmen einer bundestheologisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie konsequent. Der Rheinische Synodalbeschluß von 1980 hat in der Tradition *Leo Baecks* die Ausweitung im Sinne der Hineinnahme verstanden (These 4,3). Dieses Bekenntnis zu der durch Jesus Christus erfolgten Hineinnahme in den Bund Gottes mit Israel ist auch eschatologisch durchzuhalten (vgl. Kraus [Anm. 6] 562f). Baeck sprach darum von dem Partikularismus der Erwählung Israels im universalen Dienst an den Völkern. Auch mit Blick auf den Zusammenhang von Eschatologie und Ethik wird zu sagen sein: Aller echte Universalismus bewahrt die heilsame Partikularität, was M. seinerseits eschatologisch im Blick auf die geschlechtliche Differenz (93) und den Pluralismus der Völker (347) selber und zu Recht fordert.

mehr als die Verklärung und Verwandlung (transformatio und transfiguratio) des real-existierenden irdischen Jerusalem verstanden werden kann? Als Stätte der Hoffnung (338) wartet Jerusalem doch auch im Sinne der messianisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie M.s auf seine Vollendung und nicht seine Ersetzung durch eine kosmische Gartenstadt, so sehr das neue ausgeweitete Jerusalem den Garten Eden in sich enthält (345). Und müßte nicht gerade auch im Sinne M.s der eschatologische Menschheitsbund (346) als Vollendung des ungekündigten Noah-Bundes verstanden werden, von welchem M. in früherem Zusammenhang gesprochen hat (113,255)?

Das grundsätzlich positive Urteil wird schließlich auch dadurch nicht infrage gestellt, daß M. davon spricht, daß die Neuschöpfung der Stadt Jerusalem »den Himmel auf die Erde bringt« (348), während es in Wahrheit doch in der Neuschöpfung von Himmel und Erde bei der heilsamen Unterscheidung von Himmel und Erde bleiben wird. Dennoch gilt: »Das Wichtigste am neuen Jerusalem und den neuen Gottesvölkern ist die neue Gegenwart Gottes, die in der Einwohnung seiner unvermittelten und unmittelbaren Herrlichkeit besteht. Die einwohnende Gegenwart macht Himmel und Erde neu« (ebd.). Dabei wäre zu den »neuen Gottesvölkern« noch zu ergänzen, daß nicht erst nach Apk Joh 21 (so M. 346), sondern schon inneralttestamentlich die Israel umgebenden Völker als »seine Völker (Jes 19,25; Sach 2,14) im Zusammenhang mit der von der Prophetie erhofften Völkerwallfahrt zum Zion im Unterschied zu Israel als »sein Erbbesitz« (Sach 8,8; Jes 19,25) bezeichnet und gewürdigt werden[76].

76. Das neue Jerusalem (im Sinne von transformatio und transfiguratio) ist als Stadt der Weltherrschaft Gottes die universale Stadt der Gerechtigkeit und des messianischen Friedens, zu der die Völker kommen, um die Tora des Gottes Israels zu lernen (339). Diese Stadt der Weltherrschaft Gottes (Reich Gottes) ist als das erneuerte Jerusalem (Jes 65) zugleich der vollendete Garten Eden (345): »Das neue Jerusalem enthält den Garten Eden in sich« (345), was die kosmische Dimension des Reiches Gottes anzeigt. Dieses erneuerte Jerusalem ist der »Ort, wo Himmel und Erde sich im Mittelpunkt der Erde treffen, jenem Punkt, von dem aus Gott [der Gott Israels] seine Erde und seine Menschheit [die Völker] nicht durch Gewalt, sondern durch Anziehungskraft [besser: durch attraktive Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit] regiert« (343). Hier hat der Terminus TOPOS (vgl. Joh 11,47)

V. Die Fülle der Herrlichkeit Gottes und das Fest des Universums Göttliche Eschatologie

Moltmanns kurzes aber nicht weniger wichtiges Schlußkapitel (350-367) ergibt sich aus dem Bisherigen konsequent und ist dessen wohldurchdachte Bündelung. Die Konsequenz aus dem Bisherigen zeigt

auch seine positive Bedeutung und Konnotation (vgl. 325).
Dieses neue Jerusalem ist der Ort nicht nur der Einwohnung des Gottes Israels ohne Tempel, insofern das neue Jerusalem mit seiner kubischen Gestalt dem Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels entspricht (345), sondern – anders als M. meint – auch der Ort der Vollendung des Bundes Gottes mit seinem erwählten Volk Israel (vgl. 339; anders 346), der Vollendung des Partikularismus des Bundesvolkes (347). Die Vollendung des Bundesvolkes Israel kann aber nicht erfolgen, ohne daß auch die Nationen zu »Bundesvölkern Gottes« werden (347). Dabei sollte nicht davon gesprochen werden, daß Israel »in den eschatologischen Menschheitsbund seines Gottes ein(geht)« (346). Vielmehr: Zum im Dienst des Universalismus stehenden Partikularismus des Bundesvolkes Israel muß im Sinne der Völkerwallfahrt zum Zion »der eschatologische Universalismus der Bundesvölker« (347) hinzutreten. Das christlich-ökumenische Bundesvolk geht als Kirche in der Tat in den eschatologischen Gottesbund mit den Bundesvölkern auf (vgl 347), nicht aber das jüdische Bundesvolk (so aber 347), das innerhalb des so ausgeweiteten neuen Jerusalem wohnt, in das die Völker im Sinne der Völkerwallfahrt zum Zion hineinkommen (339, 347), um am Ort der Einwohnung Gottes die Tora zu lernen.
Angesichts dieser Dimensionen des neuen Jerusalem
a) Jerusalem als die Stadt Israels
b) Jerusalem als der Bezugspunkt der messianischen Hoffnung Israels und als Orientierungssort der messianischen Völkersendung (Jakobus-Petrus-Paulus)
c) Jerusalem als multireligiöse und multikulturelle Stadt der Völker
hätte sich M. im Sinne des Zuammenhangs von Eschatologie und Ethik zu den politischen Perspektiven Jerusalems äußern können (eventuell gegen Küngs problematische Internationalisierungsforderung der Stadt, aber für religiösen und internationalen freien Zugang zur Stadt Jerusalem!).

sich dabei u.a. daran, daß M. seine These von der *wechselseitigen Verherrlichung Gottes durch die verherrlichte Schöpfung und die Verherrlichung der Schöpfung durch Gottes Neuschöpfung* gegenüber zwei Verständnisweisen der Tradition abgrenzt, die wiederum mit den von M. abgelehnten Eschatologie-Modellen aus Kap. I identisch sind.

1. Die absolutistische Selbstherrlichkeit Gottes (V § 1)

So entspricht das problematische Verständnis der göttlichen Eschatologie im Sinne der auf den Menschen nicht angewiesenen absolutistischen *Selbstherrlichkeit* Gottes, in welcher Gott der Geschichte seines Geschöpfes nicht bedarf (Kap. V § 1), der vertikalen Eschatologie im Sinne der ewigen, der Geschichte gegenüber gleich-gültigen Gegenwart (vgl. Kap. I § 2). K. Barth soll diese Eschatologie der dem Menschen gegenüber gleichgültigen, selbstgenügsamen Selbstherrlichkeit Gottes – Gott als »Supernarziß« wie Ludwig der XIV (353) – vertreten haben, wie er auch in das Modell vertikaler Eschatologie – das er in der Tat eine Weile vertreten hat – aufgehen soll.

2. Die weltgeschichtliche Selbstverwirklichung Gottes (V § 2)

Ebenfalls entspricht das problematische Verständnis der göttlichen Eschatologie im Sinne der *Selbstverwirklichung* Gottes (Kap. V § 2), in welcher die Weltgeschichte der ›werdende Gott‹ ist (354) und als Heilsgeschichte alles Negative in sich aufhebt (356), der *horizontal-linearen* Eschatologie (Kap. I § 1) des deutschen Idealismus bis Hegel (353ff), die das apokalyptisch-dualistische Moment der Eschatologie zugunsten einer universalgeschichtlichen Eschatologie verdrängt bzw. positiv aufheben zu können meint.

3. Die kommunikative Verherrlichung Gottes (V § 3)

Schließlich entspricht M.s eigenes Verständnis der Eschatologie Gottes im Sinne (im trinitarischen Leben Gottes begründeter) *wechselseitiger göttlicher Verherrlichung* der Schöpfung und geschöpflicher Verherrlichung Gottes (V § 3) der von ihm entwickelten *adventlich-antizipatorischen* Eschatologie (I § 3). In diesem Sinne heißt es gegenüber Hegel: »Auch eine ›versöhnte Welt‹ ist noch nicht die ›neue Welt‹, sondern bestenfalls ihr Anfang« (357). Und positiv: »Die von ihnen (den Glaubenden) erfahrene Verklärung des Lebens in der Osterfreude ist für sie nur ein kleiner Anfang (!) der Verklärung des ganzen Kosmos«, also nur deren eschatologische Antizipation (366).

M. geht es in diesem Schlußkapitel – nicht nur reformierter, sondern auch orthodoxer Tradition folgend – um das SOLI DEO GLORIA im Sinne dieser Wechselseitigkeit, wechselseitigen Verwiesenheit und Angewiesenheit zwischen göttlichem und menschlichem bzw. geschöpflichem Verherrlichen. Die Verherrlichung des Menschen in der Auferweckung zum Leben der zukünftigen Welt (Kap. II), die Verherrlichung der Weltgeschichte im kommenden *Reich Gottes* (Kap. III) und die Verherrlichung der Schöpfung in der *Neuschöpfung von Himmel und Erde* (Kap. IV) vollendet sich so in der *Fülle der Herrlichkeit Gottes* im Zusammenspiel mit dem Fest der vollendeten Freude der ganzen Schöpfung (Kap. V). Wozu geschieht diese integral und umfassend verstandene kosmische Verherrlichung Gottes? M. antwortet am Schluß: »Im Fest der ewigen Freude sollen alle Geschöpfe und die ganze Schöpfungsgemeinschaft Gott ihre Hymnen und Lobgesänge singen ... Hymnen und Lobgesänge der sich am auferstandenen Christus freuenden Menschen sind ... nur ein schwacher Widerhall der kosmischen Liturgie und der himmlischen Lobgesänge und der zum Ausdruck gebrachten Daseinsfreude aller anderen Lebewesen« (367).

VI. Einige vorläufige Anfragen
Dein Reich komme, Dein Tora-Wille geschehe!

Die folgenden Fragen wollen meine bisherige positive Würdigung nicht abschwächen oder gar zurücknehmen, sondern der Diskussion um diese wegweisende SUMMA ESCHATOLOGICA M.s dienen, deren Verständnis nicht zuletzt deshalb über das Buch hinaus schwierig ist, weil M. hier die Kenntnis seines gesamten vorherigen Werkes – zu Recht – voraussetzen muß.

1. Vorschläge in einer Gemeinschaft

M. hat im Vorwort (14) darauf hingewiesen, daß seine Eschatologie die »Form des Vorschlags« habe und daß er theologische Sätze als »Vorschläge in einer Gemeinschaft« verstehe: »Ich verteidige keine unpersönlichen Dogmen, ich äußere aber auch nicht nur meine persönliche Meinung: ich mache Vorschläge in einer Gemeinschaft ... Auch Theologen gehören zur communio sanctorum« (ebd.).

Kommt man von dieser hilfreichen Bestimmung her, so vermißt man schmerzlich die dem eschatologischen Konzept M.s nahestehenden Namen wie K. Barth, H.J. Iwand, H. Gollwitzer, H.-J. Kraus und Fr.-W. Marquardt[77].

77. Vgl. *M. D. Meeks*, Origins of the Theology of Hope, 1974, 15,19f, 30-41, 51f, 59-64. In der Einleitung seines Buches DER GEKREUZIGTE GOTT (7) hat M. sich ausdrücklich und dankbar auf *H.J. Iwand* bezogen. M.s eschatologia crucis ist ohne Iwands an Kreuz und Auferweckung orientierte Eschatologie der »Gegenwart des Kommenden« (1954) nicht verständlich: »Denn Jesus ist der Kommende. Er begegnet ... von der Zukunft her ... als der Herr der kommenden Welt ... Nur als der Kommende ist er der, der gekommen ist ... Jesus will sagen: Als der *Kommende* bin ich jetzt mitten unter euch ... In Jesus gibt es eine Wiederkehr aller Dinge ... Aber dieses Morgen liegt nicht mehr innerhalb der Zeit, sondern ist das, was die Zeit zur Zeit macht« (42f). »Denn diese Wiederkunft liegt eben nicht in der verlängerten Zeitreihe« (44).- Wie kommt es, so wird zu fragen sein, daß Iwand eine so

Bei der Bestimmung der adventlich-antizipatorischen Kategorie des Eschatologischen formuliert M.: »Gottes Sein ist im Kommen« (40), ohne den Namen von H.-J. Kraus zu erwähnen, dessen ganzes exegetisches und systematisches Denken in diesem Satz zusammengefaßt ist. Reich Gottes – Reich der Freiheit führt Systematische Theologie zu dem axiomatischen Satz: Gottes Sein ist im Kommen, weil Gottes Reich im Kommen ist. M. wird sich sicher gern an *H.-J. Kraus* erinnern lassen.

M. muß sich freilich auch an eine große theologische Tradition erinnern lassen, mit der er sich ständig auseinandergesetzt hat, zu deren Gemeinschaft ich aber auch M.s eigene Theologie rechne: Ich meine die Theologie K. Barths. Leider muß aber hier gesagt werden – und ich tue das M. gegenüber sehr ungern – daß die bis auf weitere Zukunft bahnbrechende Theologie Barths bei M. nur fragmentarisch-kritisch und einseitig, ja stellenweise polemisch und verzeichnet erscheint. Ich kann hier leider nicht ins Detail gehen[78], sondern muß mich auf sehr Weniges beschränken, weil das Gesagte durch das ganze Buch, ja durch das ganze Werk M.s verifiziert werden könnte und müßte, und zwar weit über die jeweiligen Namensregister in den Büchern M.s hinaus.

M. zitiert noch im Vorwort den Satz des jungen Barth, den sich M. zu eigen macht: »Christentum ist ganz und gar und nicht nur im

andere und zwar positive Barth-Rezeption und -Interpretation möglich war, wie sie Moltmann nicht möglich ist? – Eine Analyse der Predigtmeditationen Iwands kann und die in Bälde erscheinende Christologie-Vorlesung Iwands wird die Nähe zwischen M. und Iwand erheblich weiter und tiefer bestätigen. – *H.-J. Kraus* hat sich in seiner Systematischen Theologie (Anm. 33) durchgängig und positiv auf M. bezogen (vgl. das Register und zu M.s am Kommen Gottes orientierter Eschatologie besonders 15ff, 133ff, 136ff). – Zu *H. Gollwitzers* befreiungstheologischer Auslegung Barths vgl. *ders.*, Karl Barths Theologie der Freiheit und die Theologie der Befreiung, in: L. und W. Schottroff (Hg.), Wer ist unser Gott?, 1986, 25ff. Darin auch der Beitrag des amerikanischen Theologen *G. Hunsinger*: Karl Barth und die Befreiungstheologie, 43ff.

78. In meiner Arbeit VERSÖHNUNG UND BEFREIUNG (Anm. 28) habe ich das Gespräch zwischen Barth und M. passim zu führen versucht.

Anhang Eschatologie [und] darum Aufbruch und Wandlung der Gegenwart« (13, 30). Dennoch erscheint dann Barth innerhalb der eschatologischen Kategorienlehre nur innerhalb der vertikalen Eschatologie (Kap. I § 2), aus welcher Klammer sich Barth nach M. nicht mehr hat befreien können. Zwar wird von M. noch auf die aus dem Jahre 1940 (nicht erst 1948!; 34) stammende Selbstkorrektur Barths hingewiesen[79], dann aber im Folgenden nicht mehr erinnert, daß sich Barth hier ausdrücklich für ein *teleologisch-eschatologisches* Denken just von Röm 13,11f her ausspricht (KD II/1,710) – eine Stelle, die dann bei M. ebenfalls die zeitphilosophischen und -theologischen Überlegungen bündelt (322f). Barth hat dann diesen Neuansatz von KD II/1 über KD III/2 § 47,1 (1948) hinaus fortgesetzt und sich ständig gegen die Polemik gewehrt, er habe entweder gar keine Eschatologie oder sage in seiner Eschatologie »nichts Neues«[80], weil »nur Noetisches« (378), eine These, die leider auch M. wiederholt.

Nachdem Barth in Kap. II von M. ganz in die Nähe der Theorie der Verewigung im Sinne Jüngels gerückt war (107f) – ganz entgegen der Intention des dort zitierten Barth, der von »Verewigung« in Anführungszeichen und entscheidend, wie M. auch, von Verwandlung und Verherrlichung spricht[81] –, rezipiert M. wiederum zu Recht den Satz des »jungen Barth« von 1922: »Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik« (218). Durch die Charakterisierung »der junge Barth« wird von Kap. I § 2 her freilich nahegelegt, daß der spätere Barth dieses nicht mehr wiederholt habe. Aber Barth hat diesen Satz nicht nur 1925/26 in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung wiederholt[82], sondern noch 1933 in seinem Blumhardt-Kapitel (Barth war damals immerhin bereits 47 Jahre alt!) bestätigt und sich in der erst 1946 herausgebrachten Geschichte der protestantischen Theologie (nunmehr bereits 60-jährig!) erneut dazu bekannt. Dein

79. *K. Barth*: KD II/1, 1940, 711ff.
80. *Ders.*: Briefe 1961-1968, hg. v. J. Fangmeier und H. Stoevesandt, 1975, 378; *ders.*: Gespräche 1964-1968, 63-80.
81. *Ders.*: KD III/2, 1948, 770ff.
82. *Fr.-W. Marquardt*: (Anm. 8) Bd II 388. – Zu M.s messianischer Eschatologie sind auch die Abschnitte Marquardts zu vergleichen: »Der Staat Israel und die ›Tage des Messias‹« (382ff) und »Über das Tausendjährige Reich« (386).

Alter sei wie deine Jugend! Wichtig ist dabei, daß Barths Grundsatzschrift CHRISTENGEMEINDE UND BÜRGERGEMEINDE (1946) aus dem gleichen Jahr mit ihrer fundamentalen Unterscheidung zwischen messianischer Christusherrschaft, die ihrerseits auf die kommende Gottesherrschaft zielt, der Bestätigung von Blumhardts Chiliasmus in Barths Protestantischer Theologiegeschichte parallel geht, ganz zu schweigen von dem eschatologischen Abschnitt Barths in seiner Versöhnungslehre (IV/3, 1066ff) über den Realismus der Hoffnung aus dem Jahre 1959, der die Ausführungen über Blumhardt aus den Jahren 1933/1946 aufnimmt und vertieft, hier freilich ohne explizite Bestätigung des Blumhardtschen Chiliasmus, aber in gleicher Betonung der »Relevanz für das gegenwärtige Ethos«, wie M. zu Recht mitzitiert (218).

Nachdem in Kap. IV unter all denjenigen, die eine anthropozentrische und d.h. »eine naturvergessene oder gar naturfeindliche Eschatologie« (151) vertreten, selbstredend auch Barth mit gemeint ist[83], kommt im alles krönenden Abschlußkapitel V Barth unter das Stichwort Selbstherrlichkeit Gottes ohne Angewiesenheit auf Verherrlichung durch die Menschen und die ganze Schöpfung (Kap. V § 1) zu stehen: Gott sei von Barth »als ein Supernarziß in seiner Gottheit gedacht« und damit »im Bild des absolutistischen ›Sonnenkönigs‹ Ludwig XIV vorgestellt« (353). Indem ich mich allen Unmuts über solche Charakterisierungen enthalte, verweise ich exemplarisch auf zwei Sätze Barths. Er schreibt 1950 in seiner kritisch an Schleiermacher orientierten Gebetslehre über die Teilnahme der ChristInnen an der Weltregierung des lebendigen Gottes, daß dieser Gott »als der *lebendige* Gott ... mit seinem Geschöpf *verkehren* [W. Herrmann!] und in diesem Verkehr mit ihm sich auch von ihm her *bestimmen* lassen will«[84]. Und Barth wiederholt und bestätigt 1960 – zehn Jahre später – diese Aussage ausdrücklich in seiner das Vater-Unser auslegenden Versöhnungsethik (1959-1961): Barth kritisiert an Schleiermacher, daß diesem zufolge »eine solche *Reziprozität* (!) zwischen Gott und Mensch, eine solche *Mitbestimmung* (!) des göttlichen Tuns durch ein menschliches ... dem

83. Vgl. demgegenüber *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 1070.
84. *Ders.:* KD III/3, 1950, 323. – Ich teile *D. Ritschls* Charakterisierung von Moltmanns »zu überstarken Kritiken an Karl Barth ..., dem er doch selbst so viel verdankt« (Zur Logik der Theologie, München 1984, 185).

souveränen Wesen Gottes und der schlechthinnigen Abhängigkeit aller von ihm verschiedenen Wirklichkeit von ihm gänzlich unangemessen sei«[85].

Ich breche hier ab: Wie M.s Gott nicht »pover« ist (so Barth 1964 nach dem Erscheinen der THEOLOGIE DER HOFFNUNG an Moltmann)[86], so ist auch Barths Gott kein patriarchal-absolutistischer Gott, worauf schon H. Gollwitzer in seinen Barth-Analysen hingewiesen hat, nachdem er zuvor – anders als Barth – M.s THEOLOGIE DER HOFFNUNG begrüßt hatte[87].

2. Integrierende Eschatologie

M. vertritt zu Recht eine integrierende Eschatologie, die freilich in ihrer Spitze darauf hinausläuft, daß die kosmische Schechina (Kap IV) und die »göttliche Eschatologie« (Kap. V) die auch gegenüber dem kommenen Reich Gottes noch »integraleren« Symbole der Hoffnung darstellen (151 u.ö.).

Nun besteht M. völlig zu Recht darauf, »daß es keine geschichtliche Eschatologie ohne (!) kosmische Eschatologie geben kann« (151). Und M. weist auch sachlich richtig darauf hin: »Die Differenz zwischen der Offenbarungsgeschichte Israels und dem Lobpreis der Herrlichkeit Gottes durch die ganze Kreatur ist jedenfalls nicht so groß, wie die moderne Differenz zwischen Geschichte und Natur« (156). Von Rad und W. Zimmerli haben in ihren Studien zur alttestamentlichen Weisheit auf diesen geschichtlich-kosmischen Zusammenhang aufmerksam gemacht.

85. *Ders.*: Das Christliche Leben (Anm. 58) 169 u.ö; vgl. auch *E. Busch*: Karl Barths Lebenslauf, 1975, der für Barths These vom Menschen als Partner Gottes schon auf das Jahr 1937 (293) verweist.
86. *Ders.*: Briefe 1961-1968 (Anm. 80) 276.
87. *H. Gollwitzer*: Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, TEH 169, 1978.- Vgl. Gollwitzers Empfehlung der THEOLOGIE DER HOFFNUNG auf der Umschlagklappe der 1. Auflage. – Vgl. weiter die Bloch-Rezeption und Bloch-Kritik bei *Gollwitzer*, die eine große Nähe zu M. aufweisen, aber im Unterschied zu M. an Iwand und Barth orientiert bleiben: *H. Gollwitzer*, Die Bibel – marxistisch gelesen, Ausgewählte Werke Bd 6, 1988, 196-243, bes. 208ff, 224ff, 236.

M. geht es aber im Entscheidenden nicht nur um den Satz: Keine weltgeschichtliche ohne kosmische Eschatologie!, sondern um mehr: nämlich um die Integralisierung aller Dimensionen der Eschatologie in eine kosmische Eschatologie. Und genau hier erheben sich die Fragen.

Ich möchte demgegenüber die *These* aufstellen, daß das kommende Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, daß also die kommende Gottesherrschaft das auch gegenüber der kosmischen Eschatologie integralere Moment darstellt. Dabei möchte ich zunächst (sozusagen Moltmann-immanent) darauf hinweisen, daß M. selber und nicht selten in dieser Richtung sprachlich redet und sachlich argumentiert: Was »die Auferweckung der Toten« personal sagt, beschreibt »die Vernichtung des Todes« als »die kosmische Seite des Vorgangs« (86, 131). Das läßt auf eine Inklusion der kosmischen Dimension der Eschatologie schließen. Entsprechend kann M. in Kap. IV – wie ich meine sachgemäß – formulieren: »Die Schöpfung wird aber neu geschaffen, um (!) das ›neue Jerusalem‹ fassen zu können« (292)[88]. Die Neuschöpfung von Himmel und Erde geschähe demnach um des neugeschaffenen irdischen Jerusalem willen. Ähnlich heißt es in Kap. IV § 5: »Die Stadt Gottes ist das Zentrum der neuen Schöpfung« (338), wobei M. sachgemäß diese neue Stadt Gottes »Reichgottesstadt« nennt (345). Nimmt man hinzu, daß rein seitenmäßig sich M. in Kap. IV § 5 fast ausschließlich mit der auf die »Reichgottesstadt« bezogenen *politischen* Eschatologie und sich de facto auf nur ganz wenigen Seiten (345, 348) mit der *kosmischen* Eschatologie selber beschäftigt, dann legt sich auch von daher der Schluß nahe, daß die unverzichtbare und von M. zu Recht mit so großem Nachdruck herausgestellte *kosmische Dimension der Eschatologie in der umfassenderen des kommenden Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit aufgehoben und integriert ist*, so wie Barth 1959 von dem die ganze Kreatur umfassenden Reich Gottes im Anschluß an Blumhardt gesprochen hat: »Der *ganzen* Gemeinde, der *ganzen* Menschheit, der *ganzen* Kreaturwelt« (!) und »nur in dieser großen *Gemeinschaft*« »widerfährt dann [auch den Einzelnen] diese große Veränderung« durch das Kommen des Reiches Gottes[89].

88. Das erinnert an Barths These von dem Bund als dem inneren Grund der Schöpfung (KD III/1, 1945). – Vgl. besonders *Barths* dichte Ausführungen zu Bund und Schöpfung in KD IV/3, 1959, 70 (Exkurs).
89. *K. Barth*: KD IV/3, 1959, 1070.

Derselbe Sachverhalt läßt sich auch noch anders umschreiben. M. stellt zu Beginn von Kap. IV die Frage: »Ist die Erlösung im Lichte der Schöpfung oder die Schöpfung im Licht der Erlösung zu verstehen?« (287). Und M. antwortet m.E. zunächst richtig, daß die protologische Schöpfung theologisch von der eschatologischen Neuschöpfung her zu verstehen ist. Aber die entscheidende Frage ist dann doch, ob nicht Schöpfung wie Neuschöpfung bzw. die von der Neuschöpfung her verstandene Schöpfung noch einmal und entscheidend von Bund und Reich Gottes (in dieser Reihenfolge!)[90] her zu verstehen sind, so daß die Schöpfung um des Bundes willen und die Neuschöpfung um des Reiches Gottes willen geschieht. So jedenfalls hat H.-J. Kraus *über* Barth *hinaus* bzw. *mit* Barth und Barths Intentionen verstärkend in seiner SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE durchgängig argumentiert: *Über* Barth *hinaus*, allenfalls im Blick auf den mittleren Barth der Versöhnungslehre, jedoch *mit* dem späteren Barth der Versöhnungsethik. Dieser hat seinen Freund E. Wolf im Blick auf dessen Konzept von der »Königsherrschaft Jesu Christi« darauf hingewiesen, daß man über der »an sich gewiß sachgemäßen Rede von der [messianischen] ›Königsherrschaft Christi‹« das entscheidende TELOS, die Königsherrschaft *Gottes*, nicht vergessen bzw. unterbewerten dürfe[91].

Ich kann den in Frage stehenden Sachverhalt exegetisch auch so formulieren: In seiner erhellenden Interpretation von Apk 1,4 weist M. darauf hin, daß das Bekenntnis zu dem Gott, »der *da ist*, und der *da war* und der *da kommt*«, das Bekenntnis zu dem KOMMENDEN GOTT ist, das den linearen Zeitbegriff (der da ist, der da war, der da *sein wird*) durchbricht (40). Das verweist eindeutig auf den Advent als Primat der Eschatologie. Was M. nicht erwähnt, was aber einhellige Meinung der Exegeten ist, ist Folgendes: Nicht erst das 3., sondern schon das 1. Bekenntniselement »der *da ist*« verweist nicht auf einen linear-chronologischen Zeitbegriff, sondern ist Umschreibung der Selbstvorstellung des Gottes des Bundes und des Exodus, des Gottes der Väter und Mütter Israels: »ICH werde dasein, als der ich jeweils gegenwärtig dasein werde«. Von daher hat Barth im Jahre 1967, drei Jahre nach dem Erscheinen der THEOLOGIE DER HOFFNUNG,

90. Das ist die Umkehrung der von M. (180) zitierten Formel von G. Schrenk: »Gottesreich und Bund«.
91. *K. Barth*: Das Christliche Leben (Anm. 58) 434.

ihrem konsequent-eschatologischen Konzept gegenüber zu Recht kritisch gefragt, ob das Bekenntnis von Apk Joh 1,4 bzw. 4,8 nicht nur adventlich-eschatologisch, sondern auch bundestheologisch-exodusgeschichtlich und reichstheologisch zu verstehen sei (Briefe 1961-1968, 377). Darin ist die Intention M.s in seiner Exegese von Apk Joh 1,4 aufgenommen, aber die Reichweite dieser Exegese im Blick auf Ex 3,14 erweitert. Auch die für M. grundlegende Stelle Jes 43,18f wäre dann zwar im Blick auf das vergehende Alte, d.h. die Welt der Sünde und des Todes, antithetisch zu interpretieren. Aber »Exodus und Bund« gehören nicht zum Alten, so daß Hoffnung nicht an die Stelle des Gedenkens tritt, was M. aber ausdrücklich sagen kann (45).

Schöpfungstheologie (von Gen 1 bis Apk Joh 21) wäre auch von daher integraler Teil der Gottesgeschichte vom Exodusbund herkommend und auf das Kommen des Reiches Gottes zielend, wobei dieser Zusammenhang von Exodusbund und Kommen des Reiches Gottes nicht heilsgeschichtlich-linear (Kap. I § 1), sondern adventlich-teleologisch (Kap. I § 3) zu verstehen wäre.

Noch elementarer formuliert: M.s Eschatologie kreist um die prophetische Verheißung von Jes 6,3: In der Neuschöpfung von Himmel und Erde wird die Fülle der Herrlichkeit Gottes wie den Himmel, so auch die ganze Erde erfüllen (vgl. das Stellenregister zu Jes 6,3). Wenn diese Eschatologie der Fülle der Herrlichkeit Gottes in ihrer kosmischen Dimension das Integralere sein sollte, wäre das Zentrum unseres Betens: Alles, wie der Himmel so die Erde, werde erfüllt mit Deiner Herrlichkeit (Jes 6,3). Demgegenüber möchte ich bei dem Herrengebet auch als systematischer Leitlinie bleiben: Dein Reich komme, Dein Tora-Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf der Erde (Mt 6,10)[92]. Wird doch auch Apk Joh 21 strenggenommen nicht als *eigent-*

92. *Fr.-W. Marquardt* hat im Unterschied zu M. seine Eschatologie toratheologisch begründet (Anm. 8) Bd I 200ff: Wer die Tora tut, wird (auch eschatologisch!) leben. Die tora-theologische Orientierung Marquardts erfolgt leider wesentlich anhand einer Auslegung (nur) der *noachidischen* Gebote. – Vgl. dazu meine Analyse: Tora und Eschatologie. Erwägungen zu Fr.-W. Marquardts Neuansatz, in: Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche. Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg. Dokumentation 4/1995, 27-66. Bei dem reformierten Theologen M. fehlt eine positive Reflexion auf die Tora Israels durchgän-

liches Ziel (Telos) formuliert, daß Gott »in Himmel und Erde« vollkommen einwohnt: Gott wohnt vielmehr in der Mitte Jerusalems und inmitten Israels und er nimmt über sein erwähltes Eigentumsvolk Israel in Gestalt der 12 Stämme hinaus auch die Völker zu seinen Bundesvölkern. Darin ist die Erwartung des »Himmels neu« und der »Erde neu« eingeschlossen. Christliche Eschatologie hat es von Anfang an (in der Erwählung der Väter und Mütter und im Exodus) bis zum Ziel (in dem erneuerten Jerusalem als dem Zentrum der erneuerten Schöpfung) mit dem Gott *Israels* zu tun. Ist es zufällig, daß demgegenüber in der Aufzählung der vier konstitutiven eschatologischen Dimensionen und Horizonte (16) M. zwar jeweils von »Gott«, nicht aber vom »Gott Israels« spricht? Ich bestreite damit nicht, daß M. (vergleichbar nur mit Barth, Iwand, Gollwitzer, Kraus und Marquardt) mehr über Israel und Judentum sagt, als alle anderen Systematiker der Gegenwart. Ich meine damit nur, daß in meiner Sicht der Gott der Schöpfung und auch der Gott der Neuschöpfung von Anfang an (also schon in der Schöpfung *im* und *am* Anfang) als der Gott *Israels* »da ist« (Apk Joh 1,4) und als dieser Gott Israels auch DER KOMMENDE sein und bleiben wird. Der siebte Tag, der Schabbat, – so hat W. Zimmerli uns Studierenden gesagt – stammt nicht aus der Schöpfung und ist auch nicht in der Natur erkennbar, sondern kommt aus *Bund und Tora*, die als solche auch das Baugesetz der Schöpfung sind.

M.s Entwurf ist demgegenüber mehr schöpfungseschatologisch orientiert. Ich möchte mit *Barth* und *Iwand*, mit *Kraus* und *Gollwitzer* bundestheologisch-reichsgeschichtlich denken und von da aus fundamental auch schöpfungseschatologisch und also adventlich-antizipatorisch im Sinne M.s denken lernen. Ganz im Sinne M.s kann Iwand in einer unveröffentlichten Adventspredigt über Joh 1,19-34 sagen: »Denn Gott, das eben ist der Sinn dieses Protestes (Johannes' des Täufers), Gott *ist* nicht, sondern *kommt* ... Gott kommt. Ihr meint, er *ist* und darum könnte er nicht kommen ...

gig. Aber Jesus lebt als der Auferweckte das Leben, das die Tora dem Täter verheißt, denn wer die Tora tut, wird leben. Auch der von M. zitierte *P. Stuhlmacher* (279) betont, daß die Tora der Maßstab im kommenden Endgericht sein wird. Es ist das Verdienst von Marquardt, diesen Zusammenhang, wenn auch nur im Kontext der noachidischen Gebote, herausgearbeitet zu haben!

(Johannes) protestiert gegen diesen unseren Willen, den Advent zu vernichten. Aus dem Advent ein Dasein zu machen. Aus dem, was *kommt*, etwas, das *gekommen ist*«.

3. Gott wird sein alles in allem (1Kor 15,28)

Ich kann meine – M.s Ansatz gegenüber nicht alternative, sondern ihn integrierende – Frage auch noch anders artikulieren und zwar im Hinblick auf eine für M.s adventlich-antizipatorische Eschatologie ebenfalls konstitutive neutestamentliche Stelle. Ich meine die in 1Kor 15,28 formulierte eschatologische Hoffnung, daß der Gott Israels am Ziel Alles *in* Allem sein wird.

a) Die Stelle kann – wie es allgemein auch geschieht – zunächst im Sinne der *Eschatologie des Reiches Gottes* interpretiert werden: Dann ist Gott in der Weise alles in allem, daß er *über* (griechisch: EPI) alles herrscht. Aber damit bleibt das *in* (griechisch: EN) von 1Kor 15,28 uninterpretiert: Der Gott *Israels* Alles *in* Allem.

b) Man kann 1Kor 15,28 auch im Sinne der *Eschatologie des 1. Gebotes* und der vollkommenen Heiligung des NAMENS Gottes interpretieren, wie es Rosenzweig im STERN DER ERLÖSUNG durch die Verbindung der Stellen Dtn 6,4; Sach 14,9 mit 1Kor 15,28 vorgeschlagen hat. M. hat nicht zufällig diese Tradition Rosenzweigs in Kap. V § 3 referiert und sie von der SCHECHINA-Theologie her interpretiert (360-362). Was M. hier nicht erwähnt, führt Rosenzweig im Brief an *R. Ehrenberg* vom 30. Oktober 1913 ergänzend aus: »Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige [Sach 14,9] – ›Alles in Allem‹ [1Kor 15,28] – sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein«[93]. Und *R. R. Geis* interpretiert: »Das sofortige Zusammenklingen von 1Kor 15,28 mit dem Prophetenwort (Sach 14,9) ... fixiert genau den Punkt an, um dessentwillen Judentum und Christentum in der Zeit ertragen werden müssen«[94].

93. *R. R. Geis / H.-J. Kraus* (Hg.): Versuche des Verstehens, ThBü 33, 1966, 88.
94. *Dies.*: a.a.O., 89.

c) Ich vermute, daß M. seine schöpfungseschatologische Perspektive auch aus dieser jüdischen Tradition übernommen hat[95]. Entscheidend aber ist, daß durch die Schechina-Tradition das Element »Alles *in* Allem« (griechisch EN) von 1Kor 15,28 über die lediglich

95. M.s schöpfungseschatologische Perspektive und im Zusammenhang damit sein Plädoyer für das Verständnis von Ausweitung im Sinne von »zum Ende kommen« (347) ist über Rosenzweig (vgl. Anm. 90 und Anm. 75) hinaus auch durch *E. Bloch* bestimmt. Dieser »sah aber dessen (des Judentums) weltweite Sendung gerade in der Zerstreuung unter die Völker, um überall die messianischen Funken der Hoffnung auf Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie und Harmonie mit der Natur zu entzünden« (49). In dieser Linie votiert auch M. in seinem Beitrag: Jesus zwischen Juden und Christen, in: EvTh 55/1995, 49-63. Vgl. dazu meine Anfragen an M., in: EvTh, a.a.O., 75f.- M. formuliert entsprechend in seiner CHRISTLICHEN ESCHATOLOGIE: »Im Grunde liegt diese Zweideutigkeit schon im Erwählungs- und Sendungsbewußtsein Israels vor: Ist Israel von Gott erwählt, um ein ›Licht der Völker‹ zu sein oder sind die Völker dazu bestimmt, ihr Licht in Israel zu finden?« (199). Ich antworte: Im Sinne von Jes 49,6 (Licht der Völker) und Jes 2 (Wallfahrt der Völker zum Zion, um die Tora des Gottes Israels zu lernen) ist die Alternative problematisch. – M. fährt fort: »Geht es Gott mit Israel um die Völker oder mit den Völkern um Israel?« (199). Ich antworte: Es geht ihm um beides, daß Gott mit Israel zu seinem Ziel kommt und daß die Völker sich mit Israel als dem bleibend ersterwählten Gottesvolk versöhnen (vgl Eph 2,11ff). Beide, Israel und die mit Israel verbundenen Völker, sind bestimmt zum Dienst an der Menschheit. Insofern sagt das Bloch-Zitat (49) eine fundamentale Bestimmung sowohl für Israel als auch für die Völker aus. – M. sagt schließlich: »Dahinter steht die entscheidende Frage: Wie kann ein universales Anliegen durch etwas Partikulares vertreten werden, ohne daß dieses Partikulare sich entweder selbst für das Universale hält oder sich selbst auflöst?« (199). Ich antworte: Israel ist dazu erwählt, um als partikulares Volk ein universales Anliegen zu vertreten. Israels Erwählung steht fundamental im Dienst der ganzen Menschheit (L. Baeck). Deshalb darf sich Israel weder nationalistisch für das Universale halten noch – auch eschatologisch nicht – sich selbst auflösen. Das hier Gesagte gilt entsprechend eschatologisch auch für den Partikularismus des Gegenübers der Geschlechter, wie auch für den zu begrüßenden multikulturellen Partikularismus der Völker, wie M. selber gezeigt und gefordert hat (93, 347).

reichsgeschichtliche Eschatologie hinaus eine wirkliche Deutung erfährt.

Von daher weist M.s Interpretation der Stelle im Sinne der *Eschatologie der kosmischen Schechina* in der Tat in die richige Richtung. Gott ist dann nicht nur – im Sinne weltgeschichtlicher Eschatologie – der Herr *über* alles, sondern im Sinne der kosmischen Eschatologie »Gott alles *in* allem«[96].

d) Ich selber verstehe 1Kor 15,28 im Sinne der *Eschatologie der Bundestreue und der Herrschaft des Gottes Israels*. Diese Interpretation beseitigt die bisher skizzierte Interpretation nicht, sondern nimmt alle ihre Elemente auf, um sie dieser bundestheologisch-reichsgeschichtlichen Eschatologie zu integrieren. Ich verdanke den Anstoß zu dieser Interpretation meinem jüdischen Kollegen und Freund M. Wyschogrod. Er hat die Frage gestellt: Wann wird Gott (nicht im stoischen bzw. philosophisch-pantheistischen oder universalgeschichtlichen Sinne) EINER sein? Und zwar so EINER, daß er *einer in Allem* ist? Und er antwortet mit Dtn 6,4; Sach 14,9, dazu von der Schechina-Theologie der Rabbinen und nicht zuletzt von der unkündbaren Treue des Gottes Israels zu seinem Volk Israel her: Der Gott Israels wird dann Alles *in* Allem sein, wenn er vollendet nicht nur in seinem Volk Israel Wohnung genommen hat, sondern auch mit den Völkern zum Ziel gekommen ist. Zeichen aber dafür ist, daß es nach Sach 14,9 zu einer Hinwendung der Völker zu Israel, zu einer *Einung der Völker mit Israel* kommt, wie sie die Prophetie in der Völkerwallfahrt zum Zion erwartet hat. Erst die Einung der Völker mit dem Volk Israel und die Einung des Volkes Israel mit den Völkern würde bedeuten, daß der Gott Israels *einer wird* (Sach 14,9), sofern er auf seinem WEG der Einwohnungen in Israel mit und in den Völkern zum Ziel kommt. Hier wären auch die Wechselseitigkeiten und »Wechselwirkungen« (358) zwischen der Einung des Gottes Israels und der wechselseitigen

96. Vgl. die bei *Kraft* im Griechischen (Anm. 38, 263) wiedergegebenen LXX-Zitate von Lev 26,11, Ez 37,27 und Sach 2,14, die alle das *in* (griech. EN) bezeugen. Insofern befindet sich M.s Interpretation von 1Kor 15,28 in Richtung auf Schechina-Theologie auf dem richtigen Weg. Vgl. auch *Lohmeyers* (Anm. 68) Verweis auf die Übersetzung von Lev 26,11 »Ich will meine Wohnung unter/in euch haben« im Targum Jer.: »Ich werde meine Schechina unter Euch setzen« (166).

Einung der Völker mit Israel und Israels mit den Völkern berücksichtigt, nach denen M. im Kap. V § 3 mit Recht gefragt hat. Paulus hat in Röm 15,7ff diese eschatologische Vision der wechselseitigen Einung des Gottes Israels und der Einung der Völker mit Israel ausformuliert: die Völker werden zusammen mit Israel (meta tou laou autou!) den Gott Israels loben. Dann und so wird Gott sein alles in allem. Ist nicht das auch der eigentliche Skopus von Apk Joh 21.22, dessen kosmische Dimension in der Tat in die bundesgeschichtlich-reichsgeschichtliche Hoffnung integriert ist und also auch systematisch-theologisch integriert werden müßte?

Ich schließe mit aufrichtigem Respekt und Dank und für Belehrung und Wegweisung die kritische Würdigung des summierenden und inspirierenden, des seelsorglichen und Mut machenden Buches von J. Moltmann mit einem Zitat M.s, das auf die Interpretation des Wortes »Hoffnung« aus meiner indonesischen Heimat verweist: Die hoffende Erinnerung der Auferweckung Christi »läßt uns – wie das indonesische Wort für Hoffnung sagt – ›durch den Horizont sehen‹ ... Leben aus dieser Hoffnung heißt dann, gegen den Augenschein und gegen alle geschichtlichen Erfolgsaussichten jener Welt der Gerechtigkeit und des Friedens schon heute und hier entsprechend zu handeln« (261f).

Der Weg Jesu Christi
Christologie in messianisch-apokalyptischen Dimensionen[1]

»Ein Licht zu erleuchten die Völker –
zur Verherrlichung deines Volkes Israel«
(Lk 2,32)

J. Moltmanns CHRISTOLOGIE IN MESSIANISCHEN DIMENSIONEN (1989) stellt im Kontext der gegenwärtigen Christologien eine entscheidende Wegetappe dar und markiert einen *Wendepunkt* in der Geschichte der Christologie, der von vielen noch lange nicht erreicht worden ist, hinter den es aber kein Zurück mehr geben kann und darf.

Wie die Christologie K. Barths und die Systematische Theologie von H.-J. Kraus, besonders aber die Christologie von Fr.-W. Marquardt[2], repräsentiert sie »eine *Christologie im jüdisch-christlichen Dialog*« (45), die zugleich darin in echter Weise ökumenisch ist, daß sie eine solche neue Gestalt der Christologie ohne Antijudaismus mit Ansätzen der *Befreiungstheologie* und der *Feministischen Theologie* verbindet und beide Gestalten wechselseitig aufeinander bezieht und ins Gespräch bringt (Kap. III).

In dieser wechselseitigen Vernetzung vermeidet diese Christologie damit heute gängige Alternativen: Anders als in Teilen der Befreiungstheologie und Feministischen Theologie vermeidet sie einen theologi-

1. An dem am 30.1.1990 veranstalteten Seminartag zu J. Moltmanns Buch DER WEG JESU CHRISTI haben außer Moltmann auch H.-J. Kraus und J. Seim teilgenommen.
2. *H.-J. Kraus*: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, 1983. – *Fr.-W. Marquardt*: Von Elend und Heimsuchung der Theologie (1988); Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden (1990,1991); Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? (1993,1994,1996). – Vgl. zu Marquardts Entwurf meine beiden Würdigungen: Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege Jesu und des Berufs Israels, in: BThZ 11/1994,25-41; Tora und Eschatologie. Erwägungen zu Marquardts eschatologischem Neuansatz, in: Nach-Lese, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg 4/1995,29-66.

schen Antijudaismus und Antizionismus. Und anders als in Teilen des christlich-jüdischen Dialogs vermeidet sie eine Blickverengung, indem sie zugleich wesentlich ökumenisch und befreiungstheologisch orientiert bleibt.

Ihre *ökumenische* Kontur hat diese Christologie weiter darin, daß sie nicht nur das Anliegen der Osterliturgie der orthodoxen Christologie theologisch aufnimmt (68, 208, 218), sondern sich entscheidend auch den ökumenischen Herausforderungen des konziliaren Prozesses stellt: der Herausforderung der Gerechtigkeitsfrage der ›Dritten Welt‹, dem Verbrechen der atomaren Abschreckungssysteme und der drohenden ökologischen Katastrophe (83ff). Diese Christologie kann deshalb auch als eine ökumenische Christologie im *Kontext des konziliaren Prozesses* (83ff) bezeichnet werden, wobei der besondere Akzent auf der ökologischen Herausforderung liegt.

Der besondere Akzent der *ökologischen Orientierung dieser Christologie* kommt dabei so zum Ausdruck: Über die im christlich-jüdischen Dialog stehende Formel »Messias Israels – Menschensohn der Völker« hinaus spricht Moltmann angesichts des drohenden »universalen ökologischen Todes« und angesichts der Frage, »Wer ist Christus für die sterbende Natur und uns heute eigentlich?« (87), von Christus in eschatologisch-kosmischen Kategorien: Mittler der Schöpfung – Versöhner und Erlöser des Kosmos (297ff).

Dabei ist für die besondere ökumenische Orientierung und eschatologisch-kosmische Kontur dieser Christologie fundamental, daß sie die eschatologische *Identität* Jesu Christi in gesamtbiblischer *Grundlegung* einerseits und die gesellschaftliche und insbesondere ökologisch-kosmische *Relevanz* Jesu Christi andererseits im Sinne einer *kontextuellen Christologie* wechselseitig entfaltet, beides aber nicht miteinander verwechselt (56ff, bes. 89-91).

I. Die Kategorien des Messianischen, des Apokalyptischen und des Eschatologischen

Diese Christologie in messianischen Dimensionen markiert auch für J. Moltmanns Weg eine Wende und einen Wegabschnitt: Indem Molt-

mann eine Christologie und christologische Ethik im jüdisch-christlichen Dialog »auf der Basis der gemeinsamen *messianischen* [!] Hoffnung« (19) entwickelt, beginnt er »diese Christologie mit der Geistchristologie, die Jesus als den *messianischen Propheten* (!) der Armen begreift.« Darum will er »noch stärker als 1964 [in der THEOLOGIE DER HOFFNUNG] die *Kontinuität* des christlichen Evangeliums zur jüdischen Verheißungsgeschichte des Alten Testamentes betonen« (19).

Diese Präzisierung der »Theologie der Hoffnung« zu einer Christologie der gemeinsamen *messianischen* Hoffnung von Juden und Christen nimmt zugleich »auch die *eschatologische* Orientierung der Christologie« aus dem Buch DER GEKREUZIGTE GOTT (1972) auf. Zu der stärker messianisch orientierten tritt also eine eschatologisch orientierte Christologie mit folgender Präzisierung: »Sein Kreuzestod rückt durch seine Auferweckung von den Toten in das apokalyptische Licht des kommenden Gerichtes, und seine Auferweckung zum ›Anführer des Lebens‹ macht ihn zum Hoffnungsträger der eschatologischen Zukunft schlechthin« (20). Eine *messianische Christologie* des christlich-jüdischen Dialogs und eine sich den ökumenischen Herausforderungen des konziliaren Prozesses stellende *apokalyptisch-eschatologische Christologie* verbinden sich also hier und strukturieren zugleich die Darstellung des WEGES Jesu Christi: »Ich stelle die geschichtliche Sendung Christi (Kap. III) im Rahmen der *messianischen Geschichtshoffnung* dar, die Leiden Christi (Kap. IV) im Rahmen der *apokalyptischen Endzeiterwartung* und die Auferstehung Christi (Kap. V) im Licht der *[kosmisch-]eschatologischen Schau* der Neuschöpfung aller Dinge« (13).

Dabei wird in Aufnahme der reformierten Fassung der Drei-Ämterlehre das *prophetische* Amt Jesu Christi von der Kategorie des Messianischen (Kap. III), das *priesterliche* Amt von der Kategorie des Apokalyptischen (Kap. IV) und das *königliche* Amt von der Kategorie des Eschatologischen (Kap. V,VI) her gefüllt und verstanden (13,90,169).

Interpretiert man nun die drei Ämter von den genannten drei dynamischen Kategorien her, so kann die Geschichte Jesu Christi nur als WEG Jesu Christi nacherzählt werden: 1. als »die *messianische Sendung* Jesu, des Propheten der Armen« (90); 2. als »die *apokalyptische Passion* Jesu« (ebd.), der den »Tod alles Lebendigen« in solidarischer Stellvertretung erleidet (190ff) und 3. als die *eschatologische Auferweckung* Jesu, die als der erste Tag der Neuschöpfung (277)

zugleich die »Versöhnung des Kosmos« (90) stiftet und darin »die Erfüllung des Versprechens der Versöhnung in der [kosmischen] Welterlösung« (ebd.) verheißt.

Für das Verstehen dieses christologischen Entwurfes ist nun fundamental, daß das Messianische der jüdischen Hoffnung in dem umgreifenden und größeren christlichen Rahmen des Apokalyptischen und Eschatologischen nicht etwa – wie in der traditionellen antijudaistischen Christologie bis zu E. Käsemann – weggebrochen und aufgelöst, sondern aufgehoben und bewahrt, zugleich aber auch so näher bestimmt wird: Von »der *messianischen Zukunft* in der Geschichte« (38) wird unterschieden das *apokalyptische »Ende* der Geschichte« und die »*eschatologische Zukunft* dieser ganzen Geschichte« (ebd.).

Anders formuliert: Ist die messianisch-prophetische Sendung des verheißenen Messias Jesus primär sein WEG zu Israel und nur implizit auch zu den Völkern und in den Kosmos, so ist das apokalyptische Leiden und die eschatologische Auferweckung Jesu primär und explizit »sein Weg zu den Völkern und in die Weite und Tiefe des Kosmos hinein« (268ff, 297ff). In letzterer Hinsicht bedeutet Jesus als Menschensohn der Völker und Versöhner und Erlöser des Kosmos implizit auch die Vollendung »ganz Israels« (Röm 11,26).

Auf die exegetisch wie systematisch wichtige Frage, ob und inwiefern die messianische Universalität alttestamentlicher und jüdischer Zukunftserwartung die Kategorien des Apokalyptischen und Eschatologischen impliziert und freisetzt, anstatt umgekehrt von diesen integriert zu werden, wie Moltmann will, wird später einzugehen sein.

Die Kategorien des Messianischen einerseits und des Apokalyptisch-Eschatologischen andererseits bedingen den klaren Aufbau des Buches von der prophetisch-messianischen Sendung Jesu (Kap. III) über die apokalyptisch-solidarischen Leiden des Sohnes (Kap. IV) bis hin zur eschatologisch-kosmischen Auferweckung Christi (Kap. V und VI).

Die soeben angedeutete wechselnde Implikation dieser Kategorien auf dem WEG Jesu Christi (- vom Jordan bis nach Golgatha impliziert das Messianische das Universale, umgekehrt ist von Golgatha bis in die Tiefe und Weite des Kosmos hinein das Messianische im Universalen des Apokalyptischen und Eschatologischen positiv aufgehoben -) nötigt aber zugleich zu sachlichen Differenzierungen im Aufweis der verschiedenen Wechselverhältnisse und Wechselbeziehungen

Jesu Christi, die auf den ersten Blick verwirren, aber bei genauerer Betrachtung des Aufbaus der einzelnen Kapitel einer präzisen Logik und sachlichen Notwendigkeit folgen. Wir werden bei der Darstellung des roten Fadens in den einzelnen Kapiteln auf diesen fundamentalen Sachverhalt der wechselseitigen Verschränkung der Kategorien des Messianischen und des Apokalyptisch-Eschatologischen in den verschiedenen Wechselbeziehungen auf dem WEG Jesu Christi immer wieder zu sprechen kommen.

Die Differenziertheit und systematische Konsistenz dieser Christologie und christologischen Ethik in messianischen Dimensionen macht eine kurze Darstellung und Würdigung äußerst schwierig, eine genaue Wiedergabe aber ungebührend lang. Ich will versuchen, die Umrisse dieses nach vorne weisenden christologischen Werkes nachzuzeichnen und ein wenig eindrücklich werden zu lassen.

II. Die Grundlegung der Christologie in der messianischen Hoffnung des Judentums (Kap. I)

Moltmanns Christologie ist eine solenne Absage an jede Christologie der Trennung vom Judentum. Darin hebt sich seine Christologie in messianisch-apokalyptisch-eschatologischen Dimensionen (so müßte man präzis sagen) turmhoch von den bisherigen protestantischen Christologie-Entwürfen mit Ausnahme von Barth, Kraus und Marquardt ab. Nach *W. Pannenbergs* universalgeschichtlichem Konzept bedeutet die Auferweckung Jesu als Prolepse des Endes der Universalgeschichte im Prinzip die Aufhebung der jüdischen Religion der Gesetzlichkeit[3]. *E. Schlink* arbeitet in seiner »Ökumenischen Dogmatik«[4]

3. So lautet die Charakterisierung, die *W. Pannenberg* in: Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, 1972, 6, seinem Buch »Grundzüge der Christologie«, 1964, selber hat zuteil werden lassen.
4. *E. Schlink*: Ökumenische Dogmatik, 1983, 211ff, 234ff, 416ff, 444ff. – Diese Position hat Schlink bereits entfaltet in seinem Aufsatz: »Gesetz und Paraklese«, Festschrift Karl Barth ANTWORT, 1956, 323ff.

weiterhin mit dem Dualismus: »Das Gesetz des Mose und die Weisung Christi«, was wiederum eine Brücke zur Tora Israels unmöglich werden läßt. Auch die ebenfalls christologisch einsetzende, an Barmen I orientierte vorzügliche lutherische Dogmatik von *W. Joest* versteht Jesus Christus als die Erfüllung der Ebenbildbestimmung *aller* Menschen (Gen 1,26f)[5]. Innerhalb dieses urgeschichtlich-endgeschichtlichen Horizontes zwischen dem ersten und zweiten Adam kommt die Israelgeschichte nur typologisch als Zwischengeschichte auf dem WEG Gottes von Adam zur universalen Völkergeschichte vor. Die Israelgeschichte ist dann nur eine praeparatio christiana. Daß jedoch die Geschichte der heidenchristlichen Kirche Römer 9-11 zufolge ihrer Bestimmung nach eine praeparatio messianica sein sollte, nicht aber die Israelgeschichte eine Vorgeschichte, eine praeparatio christiana, zu sein hat, das kann in Joests Entwurf nicht mehr gesehen werden. In ihm fehlt denn auch eine spezifische Antwort auf die Frage, welche theologische Bedeutung den messianischen Hoffnungen des heutigen Judentums für Kirche und Theologie zukommt.

In *J. Moltmanns* Entwurf treten wir bereits mit den ersten Sätzen in eine neue Welt ein: »Es gibt keine voraussetzungslose Christologie. Die geschichtliche Voraussetzung der Christologie ist [1] die Messiasverheißung des Alten Testamentes und [2] die in der hebräischen Bibel begründete jüdische Hoffnung. Nur wenn man Jesus und seine Geschichte [1] im Licht der Verheißungen des Alten Testamentes und [2] der Hoffnungsgeschichte des gegenwärtigen Israel erkennt, versteht man ihn authentisch ... ›Der Christus‹ ist der Messias Israels« (17).

In Abkehr von Traditionen der Alten Kirche, aber auch der Reformation (21) bis hin zu P. Althaus und E. Hirsch im Dritten Reich (18), die den Messianismus des Judentums als den dem Christentum fremdesten Zug der jüdischen Religion empfinden und deshalb Jesus Christus als das Ende des Messias Israels definiert haben, aber auch bis hin zu *G. Sauter* und *W. Joest*, die die messianischen Hoffnungen des Judentums als vom Kreuz her im eigentlichen Sinne des Wortes »heraus-

5. *W. Joest*: Dogmatik Bd II: Der Weg Gottes mit dem Menschen, 1986, 369ff. – Das zu Pannenberg, Schlink und Joest kritisch Gesagte gilt auch für W. Härle, Dogmatik 1995, passim, bes. 124-126.

gekreuzt« verstehen[6], heißt es in fundamental anderer Orientierung bei Moltmann: »Wir werden versuchen, auf der Basis der gemeinsamen messianischen Hoffnung eine Christologie im christlich-jüdischen Dialog zu entwickeln« (19). Anders formuliert: »Die christliche Christologie ist *eine bestimmte Gestalt der israelitischen Messiashoffnung* und bleibt bezogen und angewiesen auf die jüdischen Gestalten der Messiashoffnung vor ihr und neben ihr« (18).

Nach der Entwicklung der »königlichen Messiaslinie« (35, 25ff), der priesterlichen (35f) und prophetischen (36ff) Messiashoffnungen im Alten Testament (I §§ 1 und 2) kommt Moltmann konsequent auf die Kategorien des Messianischen (I § 3) des *gegenwärtigen* Judentums zu sprechen (38ff). Als solche benennt er insbesondere im Anschluß an Fr. Rosenzweig, G. Scholem und W. Benjamin, denen er hier weitgehend folgt: 1. das konkret-geschichtliche Element im Sinne der *messianischen Zukunft* in der Geschichte; 2. das revolutionäre Element in der Messiashoffnung im Sinne der Erfahrung des *apokalyptischen Bruchs* der Geschichte; 3. die messianische Tikkun-*Ethik* im Sinne der vorlaufenden Weg-Bereitung und eines Lebens in der Vorweg*nahme* und schließlich 4. die messianisch-*eschatologische Vorweggabe* der kosmischen Erlösung in der Feier des Sabbat.

Diese messianischen Grundkategorien als »Basis« einer »Christologie im christlich-jüdischen Dialog« (19) werden hier nicht nur benannt, um dann alsbald wieder vergessen zu werden. Sie sind vielmehr im folgenden stets auch im Sinne von Fundamentalkategorien (17) material präsent: als Kategorie der *messianischen* Zukunft in der Geschichte (Kap. III), als Kategorie des *apokalyptischen* Bruchs in den Widersprüchen und Krisen der Gegenwart (Kap. II) und in den apokalyptischen Leiden Christi (Kap. IV), als Kategorie der *eschatologischen* Vorweg*gabe* in der Auferweckung Jesu Christi als dem Anfang der neuen Schöpfung (Kap. V f) und schließlich als Kategorie der messianisch-eschatologischen Vorweg*nahme* in der Ethik der Nachfolge (136ff) und der einen Schöpfungsgemeinschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen (286ff, 329ff).

Man kann an dieser Stelle fragen, ob es gerechtfertigt ist, die apokalyptische Katastrophentheorie (39) der Märtyrer (!) mit dem gno-

6. *G. Sauter*: Jesus der Christus, in: EvTh 42/1982, 324-349, 346. – *W. Joest*: Dogmatik Bd I: Die Wirklichkeit Gottes, 2.Aufl. 1987, 204.

stisch-nuklearen Katastrophismus des massenmörderischen Nuklearzeitalters zu vergleichen (41f), man kann fragen, ob Moltmann nicht neben dem durch die Verfolgungen erzwungenen »Leben im Aufschub« (43) die von Scholem ausdrücklich auch angesprochene »Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz auf das Konkrete«[7] übersehen hat. Man kann weiter fragen, ob es sinnvoll und angesichts der antijudaistischen Tradition der Kirche überhaupt legitim ist, das Judentum wieder und erneut und bis heute auf das NEIN zu Jesus Christus und seiner Messianität (I § 4) festzulegen und allgemein vom »Nein ganz Israels« (52, 45ff) zu reden. Warum sprechen wir nicht endlich ausschließlich und konkret vom sadduzäischen NEIN (vgl. den Prozeß Jesu; 181ff, 175), vom zelotischen NEIN (vgl. die Versuchungsgeschichte Jesu; 112f) und vom politisch-heidnischen NEIN des Herodes und Pilatus (vgl. den Tod des Messias Israels durch die Hand der Römer; 185ff, 175), wie Moltmann dies an den genannten Stellen selber vorbildlich tut? Man kann fragen, ob es nicht endlich an der Zeit wäre, vom *JA des Judentums* zur messianisch-apokalyptischen Hoffnung durch die Jahrtausende und von dem *NEIN des Heidenchristentums* seit der Alten Kirche zum jüdischen Messianismus zu schreiben. Man kann weiter fragen, ob – wie Moltmann meint – eine projüdische Christologie »für die christliche Theologie ... erst dann [!] möglich (ist), wenn auch die jüdische Theologie ... das Christentum als *praeparatio messianica* der Völker ansehen« kann (54f), anstatt die »tiefgreifende Erneuerung der Kirche« nach dem Holocaust zur *einzigen* Vorbedingung zu machen, »daß Israel in ihm eine solche praeparatio messianica der Völkerwelt zu erkennen vermag« (55).

Man kann nachfragen, ob die der alten Lutherübersetzung entnommenen und exegetisch längst überholten Begriffe wie *Verstockung* (statt – wie Moltmann 52 selber schreibt – Unvermögen; 51), *Blindheit* (statt Verschlossenheit; Röm 11,25; 52f), *Fall* (statt Schuld oder Verfehlen; Röm 11,12; 52), *Verwerfung* (statt Verweigerung; ebd.; Röm 11,15) dem sprachlich noch angemessen sind, was Moltmann in diesem Kap. I wegweisend sagt.

Man kann schließlich zu Kap. I § 4 im ganzen fragen, ob das jüdische NEIN nicht entscheidend dem politischen Triumphalismus der

7. *G. Scholem*: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Judaica I, 1963, 74.

konstantinischen Kirche (48f, 51) und also entscheidend dem NEIN des Heidenchristentums gegen den jüdischen Messianismus gegolten hat und noch gilt, wie Leo Baeck gezeigt hat.

Diese Fragen können aber die grundlegende Neuorientierung nicht in Frage stellen, die in Moltmanns Entwurf erfolgt und in Theologie, Kirche und Ökumene noch lange nicht zur Kenntnis genommen worden ist: das fällige Bekenntnis der Heidenchristen und -christinnen zum verheißenen »Messias Israels« (17,54 u.ö.), der als solcher der Versöhner der Völker und Erlöser des Kosmos ist (57); die Absage an das heidenchristliche Programm der Judenmission (48,54), auch angesichts der Erkenntnis der antijüdischen Christologien des Imperium Sacrum und des sog. christlichen Abendlandes; der Lobpreis über die Tatsache, daß die Völker »in die göttliche Verheißungs- und Treuegeschichte Israels hineingenommen« worden sind (54) und die grundlegende Erkenntnis von der Christologie als »einer bestimmten Gestalt der israelitischen Messiashoffnung« (18); schließlich die fundamentale exegetische Einsicht, daß es gemäß der eschatologischen Hoffnung der Christinnen und Christen nicht (juden-missionarisch verstanden) zur endzeitlichen »Bekehrung der Juden«, sondern (messianisch-eschatologisch verstanden) zum *Schauen* der Herrlichkeit Gottes in der vollendeten Gestalt der Parusie des kommenden Menschensohn-Christus durch ganz Israel kommen wird (53).

Ich meine die von Moltmann in grundlegender Neuorientierung ausformulierte christologische Entdeckung: *Alles, was uns vom Judentum und seiner messianischen Hoffnung unterscheidet, das verbindet Juden und Christen zugleich unverbrüchlich miteinander* (18). Und das heißt: »Die christliche Christologie« ist als »eine bestimmte Gestalt der israelitischen Messiashoffnung« auf »die jüdischen Gestalten der Messiashoffnung vor ihr und neben ihr [!] angewiesen« (18).

III. Die prophetisch-messianische Sendung Jesu Christi (Kap. III)

In Kap. III entfaltet Moltmann die durch die Kategorie des Messianischen (Kap. I) bestimmte »messianische Sendung Jesu, des Propheten der Armen« (90). Moltmann folgt dabei sowohl der Pneumalehre der östlichen orthodoxen Christologie als auch speziell *H.-J. Kraus* und seiner pneumatologischen Christologie: »Die Christusgeschichte Jesu beginnt nicht mit Jesus selbst, sondern mit der Ruach/ dem Heiligen Geist« (92).

Moltmann setzt zu Recht nicht beim historischen Jesus ein, sondern bei der Erfahrung der Geistgegenwart des Auferweckten (§ 1), um von der Vergegenwärtigung der *ganzen* Geschichte Jesu Christi im Geist (95) aus nach den verschiedenen Stationen und Wegmarkierungen der Einwohnung des Geistes Gottes (Schechina) zurückzufragen (97): »Der Einsatz der Christologie mit der Pneumatologie ist der Ansatz zu einer trinitarischen Christologie, für die das Sein Jesu Christi von vornherein ein Sein-in-Beziehungen [ist] und sein Wirken von Anfang an in Wechselbeziehungen besteht« (93f). Dabei grenzt Moltmann sich einleuchtend sowohl von der österlichen Retroaktive Pannenbergs als auch von einer verengten österlichen Retrospektive Barths ab. Ist doch dieser pneumatologischen Christologie zufolge Jesus weder durch die Auferweckung zu dem geworden (etwa zum messianischen Menschensohn), der er vorher nicht war. Noch darf in einer verengten Retrospektive übersehen werden, daß der irdische Menschensohn erst »auf den hin [unterwegs ist], der er sein wird« (96): Er ist der Messias im Werden und auf dem Wege, eine Erkenntnis, die Barth insbesondere in KD IV/2.3 breit entfaltet hat.

Das ist aber auch eine Einsicht, die *D. Bonhoeffer* in seinen christologisch-orientierten Bibelarbeiten über »König David« (1935)[8] bereits vorgetragen hat: Die messianische Salbung Davids zum Messias eröffnet erst einen Weg. Denn der Gesalbte ist der verfolgte und versuchte Messias. Dieser verfolgte Messias ist erst auf seinem Weg zur Inthroni-

8. *D. Bonhoeffer:* Werke 14: Illegale Theologenausbildung, Finkenwalde, 1935-1937, hg. v. O Dudzus, 1996, 878-904.

sation als König in Jerusalem, mit der er aber immer noch nicht Herr über die Könige der Völker im Sinne von Ps 2 und Ps 110 geworden ist.

Auf dieser Linie liegt ebenfalls der exegetische Hinweis von *O. Betz*, daß dies Vor-Bild des David auch für Jesus und die synoptische Tradition nicht ohne jegliche Bedeutung gewesen sein kann (Mk 2,23-28; Lk 13,31-33; Lk 23,6-12 als Anspielung auf Ps 2,1f)[9].

Von der österlichen Erfahrung der Geistgegenwart des Auferweckten (§ 1) her entfaltet Moltmann den § 2: *Die Geistgeburt Christi*, d.h. die Existenz und die Herkunft des Messias Jesus *aus* dem Geist: Dabei ordnet Moltmann –, indem er frühere Einsichten Barths von dem Abbruch der patriarchalisch dominierten Generationenfolge in der Verheißungsgeschichte und noch frühere Einsichten Zinzendorfs vom »Mutteramt des Heiligen Geistes« (103) aufnimmt und von der Geistgeburt als der Grundlage der Neugeburt der Glaubenden (Joh 1,12f) und von Jesus Christus als dem »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« und Schwestern (Röm 8,29) ausgeht (103) –, die Geistgeburt Christi dem Heiligen Geist als der »Mutter alles Lebendigen« (104) zu, um diese Geistgeburt in theologischer Perspektive und d.h. mittels der Frage, was diese für den Geist Gottes selber bedeutet, als »Einwohnung des Geistes« (104) und d.h. als Inkarnation des Geistes im messianischen Menschen Jesus zu verstehen. Dabei nennt Moltmann noch nicht einmal die entscheidende, *für* seine Argumentation sprechende These von *H. Gese*, derzufolge die in Lk 1,35 erwähnte »Überschattung« der Maria durch den Heiligen Geist exegetisch einzig und allein von Ex 40,34, der Überschattung des Berges durch die SCHECHINA Gottes, her verstanden werden kann.[10]

Moltmann geht in den folgenden §§ nacheinander den mütterlichen (III § 2), den väterlichen (III § 3), den geschwisterlichen (III § 8,2), den solidarischen (IV § 3,3; 199,201) und schließlich den sozialen

9. *O. Betz*: Wie verstehen wir das Neue Testament?, 1981, 33f: »Als Messias teilte Jesus das Geschick Davids, seines Vaters ›nach dem Fleisch‹, der noch lange nach seiner Salbung und Designation zum König (1Sam 16) und trotz mancher rettenden Tat für Israel (1Sam 17) ... verfolgt wurde« (33f).
10. *K. Barth*: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik Bd I, 1927, 227f; *ders.:* Dogmatik im Grundriß, 1947, 115ff. – *H. Gese:* Natus ex virgine, in: ders., Vom Sinai zum Zion, 2. Aufl. 1984, 132f.

(III § 4-6; V § 6; VI § 5) Aspekten der *trinitarischen Geschichte des Geistes und seiner Einwohnung* nach. Dies in Entsprechung und im Unterschied zu Barth, der in seiner Trinitätslehre zwar die patriarchal dominierte Generationenfolge durch die Geburt aus dem Geist abgebrochen sieht, der aber alle geschlechtlich-bipolaren und familialen Aspekte aus der Trinität konsequent ausgeschlossen sehen möchte. Barth entwickelt allerdings in KD IV/2 § 64 von der Geschichte des in der Versöhnung erfüllten Bundes her eine *soziale* Trinitätslehre im Zusammenhang der Geschichte des Reiches Gottes und im Kontext der Formel von »Reich Gottes und Bund«, die bisher einer ausführlichen Analyse und eines Vergleichs mit der sozialen Trinitätslehre Moltmanns in TRINITÄT UND REICH GOTTES (1980) harrt.

Es folgt in § 3 die Darstellung der *Geistbegabung bzw. Geisttaufe des Messias*, d.h. der Salbung und des Kommens Jesu Christi mit dem Geist: Dabei ordnet Moltmann der Geisterfahrung (Mk 1,10; 109) »etwas Einzigartiges ..., nämlich eine neue Offenbarung des Namens Gottes« zu (110). »Jesus hat in seinen Gebeten bis zur Stunde in Gethsemane Gott immer exklusiv und mit unvergleichlicher Intimität als ›Abba‹, ›mein Vater‹, angeredet« (ebd.). Diese neue Offenbarung, – Moltmann folgt hier de facto den entsprechenden Thesen Fr.D.E. Schleiermachers über A. von Harnack bis hin zu J. Jeremias –, »macht es verständlich, daß Jesus nicht nur prophetisch [?] das ferne, hoheitliche Reich Gottes des Herrn [des Gottes Israels!], sondern geschwisterlich das nahe, liebevolle Reich seines Vaters verkündigt« (111). Diese Geistbegabung bedeutet umgekehrt in theologischer Perspektive die »*Kenosis des Heiligen Geistes*« (114), derzufolge der Jesus erfüllende Geist, wie die Versuchungsgeschichte zeigt, diesen »nicht zum Übermenschen (macht), sondern ... an seiner Schwäche, an seinen Leiden und an seinem Tod am Kreuz teil(nimmt)« (ebd.).

Der Geburt Jesu aus dem Geist (§ 2), der Salbung mit dem Geist (§ 3) folgt die Darstellung des *messianisch-prophetischen Wirkens Jesu Christi durch den Geist* (§§ 4-6): eine überzeugende, an den Ansätzen der Befreiungstheologie und der sozialgeschichtlichen Auslegung der Bibel orientierte Darstellung des messianischen Wirkens Jesu in seiner Sendung an *die Armen* (§ 4), in seiner Heilung der *Kranken* (§ 5) und in der Annahme der *Ausgestoßenen* (§ 6).

Auf das messianische Wirken Jesu durch den Geist (§§ 4-6) folgt der Umriß einer *messianischen Ethik der Nachfolge* (§ 7), einer Ethik

des messianischen Gottesvolkes, die die »messianischen Werke der Seinen« (156) an das messianische Wirken Jesu bindet. Dabei kann als Spezifikum angesehen werden, daß die messianische Ethik nicht erst im Zusammenhang mit der Auferweckung Christi, sondern – wie in Bonhoeffers »Nachfolge« und in Iwands »Vorträgen und Aufsätzen« – schon im Zusammenhang mit dem messianischen Wirken Jesu und seiner messianischen Tora-Auslegung (143ff) entfaltet wird.

Der Anfang des Messias (§§ 2-3), das Wirken des Messias (§§ 4-6) und die Ethik des Messias (§ 7) zielen auf »*die messianische Person im Werden*« (§ 8). Dabei muß der Terminus »messianische Person im Werden« als Bündelung des ganzen Kap. III in doppelter Hinsicht verstanden werden: a) Er ist der Messias auf seinem Weg in die eschatologische Zukunft (158ff), dessen Sein nur als »ein Sein-in-Geschichte« (158) verstanden werden kann; und b): Er ist der Messias, der »sich in lebendigen Beziehungen und Wechselwirkungen formt« (157) – und zwar in der Wechselbeziehung zu seinem Vater (163ff) und in den sozialen Wechselbeziehungen (167ff).

Freilich anders als es die Reihenfolge von Gal 3,28 nahelegen würde, werden diese Wechselbeziehungen von Moltmann a) in *feministischer* Sicht als Gemeinschaft Jesu mit den Frauen (167f), b) in *heilsgeschichtlicher* Perspektive als »Einheit von Jesus und Israel« (168) und c) in *sozialgeschichtlicher* Hinsicht als »Wechselwirkung zwischen Jesus und dem Volk« der Armen (122, 119-22; 169f) interpretiert.

Die ganzheitliche Wahrnehmung der messianischen Person Jesu Christi bedeutet also, daß er als der Messias auf dem Weg in seine eschatologische Zukunft (157ff, 11-14, 57f, 89-91) nicht von seinen lebendigen Beziehungen zum Vater und zu den Frauen, zu Israel und zum Volk getrennt verstanden werden kann. Dabei ist insbesondere die Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Volk zugleich an der »Galiläa-Gemeinde der Armen« in Südkorea, die gegen das »Jerusalem der Reichen« aufgestanden ist (Ahn, Byung-Mu), orientiert (119-122, 169f).

Man könnte zu § 2 fragen, ob durch die Betonung der »Mutterschaft des Heiligen Geistes« (102) entgegen Moltmanns Absicht dem feministischen Anliegen nur scheinbar Rechnung getragen wird, weil nun neben dem Vater und dem Sohn der Weiblichkeit nur ein Drittel im Gottesbild zugestanden, das Bild einer bürgerlichen Kleinfamilie in Gott, in welcher das Mütterliche zwischen dem Väterlichen und

dem Sohn vermittelt, provoziert und so – gegen Moltmanns Intention – die geschlechtliche und soziale Polarität bürgerlicher Verhältnisse auf die verschiedenen Personen der Trinität projiziert wird. Vor einer solchen problematischen Projizierung hatte schon *Marie-Theres Wacker* in ihrem vorzüglichen Artikel über »Feministische Theologie« gewarnt, »daß feministische Theologie ihrerseits in Gefahr steht, nun einem (noch dazu tiefer in die Gefangenschaft des Patriarchats hineinführenden) feministischen Sexismus zu verfallen, wenn sie den Geist als das weibliche Prinzip der Trinität in Analogie zur Frau und Mutter der bürgerlichen Kleinfamilie zu stilisieren versucht«[11].

Man kann zu § 3 erst recht fragen, ob die These von der neuen Offenbarung des Abba-Namens Gottes aufrecht erhalten werden kann, weil die von Moltmann selbst angegebenen alttestamentlichen Stellen Ex 4,22; Dtn 1,31; 32,6.18; Jes 63,16 (110) auf die »Erwählungsintimität« (H.-J. Kraus) zwischen dem Gott Israels und seinem Volk Israel verweisen und erst recht, weil die von Moltmann weiter angegebenen Stellen 2 Sam 7,14 und Ps 89,27f die Anrede »*mein Vater* bist du« als

11. *M.T. Wacker* in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von P. Eicher, Bd I 1984, 353ff, 360. – Moltmann hat sich in seinem Buch DER GEIST DES LEBENS (1991) im kritischen Gespräch mit Feuerbach gegen jede Fassung der Trinitätslehre als »Projektion einer Familienidylle« (174) gewandt und demgegenüber an die orthodoxen Traditionen (Gregor von Nazianz) und Zinzendorfs »Mutteramt des Heiligen Geistes« Anschluß gesucht. Doch bleibt auch hier die Frage, ob das »anthropologische Dreieck« von »Mann, Frau und Kind« (ThLZ 10/1982, 709) und die gesellschaftliche Utopie »der sozialen Gemeinschaft« (Geist, passim) nicht doch Moltmanns »Rückschluß auf das Wesen des Geistes« (303) und die Trinität in Vollendung (323) wesentlich leiten. Hat es mit diesem anthropologischen Dreieck von Mann, Frau und Kind zu tun, daß Moltmann durch sein ganzes Werk hindurch von Jesus als dem messianischen *Kind* Gottes spricht? Von daher übersetzt Moltmann gegen den Wortlaut des Textes Röm 8,14: Welche der Geist Gottes treibt, die sind »Gottes Kinder«, während ich übersetzen würde: die sind »Söhne und Töchter Gottes«. In 2Kor 6,18 wird der messianisch verstandene Text der Nathan-David-Verheißung von 2Sam 7,8 »Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein« nicht nur auf das ganze Volk Israel übertragen, sondern auch wie folgt expliziert: »Und ihr sollt mir Söhne *und Töchter* sein« (2Kor 6,18).

Anrede des (später messianisch verstandenen) Königs an den *Gott Israels* deutlich werden lassen, so daß über die Erwählungsintimität hinaus von der *messianischen Intimität des verheißenen Messias Israels im Gegenüber zum Gott Israels* zu sprechen wäre. Was demgegenüber von dem näheren und intimeren ABBA-Gott im Unterschied zu dem fernen, hoheitlichen und herrischen Herr-Gott Israels (110f, 165f)[12] ausgeführt wird, ist exegetisch nicht mehr haltbar[13] und systematisch sehr bedenklich. Es war schon die These *Fr.D.E. Schleiermachers*, der die Bedeutung des Alten Testamentes für die christologische Grundlegung radikal bestritt[14]. Es war aber auch die These *A. von Harnacks*, der den fremden Gott des Judentums von dem »liebenden Vatergott« des Christentums streng unterschieden wissen wollte[15].

Man kann im Blick auf die überzeugende Darstellung des messianischen Wirkens Jesu (§§ 4-6) fragen, warum das priesterliche Handeln (Lev 4) des Messias Jesus in der Sündenvergebung (Mk 2,1-10), das Jesus als Eingreifen in die Domäne der sadduzäischen Priesterschaft den Blasphemie-Vorwurf (wie in Mk 14,62, so auch in Mk 2,7)

12. Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen Moltmanns in »Der gekreuzigte Gott«, 1972, 140ff.
13. *R. Feneberg*: Abba – Vater. Eine notwendige Besinnung, in: Kirche und Israel 1/1988, 41ff.- Schon *J. Calvin* hat sich für die ABBA-Anrede nicht nur auf neutestamentliche, sondern auch auf alttestamentliche Stellen berufen: Ps 27,10; Jes 63,16 (diese Stelle nennt Moltmann 110 Anm. 33 auch); Jes 49,15 (Institutio 1559, Buch III 20,36).
14. *Fr.D.E. Schleiermacher*: Über den Gemütszustand des Erlösers in seinen letzten Stunden. Passionspredigt (über Mth 27,64 par Mk 15,34: den Kreuzesschrei Jesu), in: *ders.*, Predigten. 7. Sammlung, 1835, 162-183. – Im Kontext der Schwierigkeiten, die Schleiermacher mit der Härte des Kreuzesschreies Jesu (Mk 15,34) hatte, stehen seine Predigten über das ABBA-Wort Jesu Lk 23,46 (in: ders., Festpredigten Bd II, 1835, 190-202) und über die Vollendung des Gottesbewußtseins in dem »Es ist vollbracht« von Joh 19,30 (in: Der letzte Blick auf das Leben. Passionspredigt Joh 19,30, a.a.O., 175-190).
15. *L. Baeck*: Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums (1901), in: W. Licharz (Hg.), Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit, Arnoldshainer Texte Bd 20, 1983, 11-34. – *C. Nicolaisen*: Die Auseinandersetzung um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933-1945, 1966, 12f.

eingetragen hat, von Moltmann neben der Sendung an die Armen, die Kranken und die Ausgestoßenen nicht eigens thematisiert wird. War doch *H.J. Iwand* – Moltmanns Lehrer – zufolge die Sendung zur Sündenvergebung eine wesentliche Gestalt der messianisch-prophetischen Sendung Jesu: »Indem Jesus die Sündenvergebung auf Erden vollzieht, proklamiert er die Messiaszeit«[16].

16. *H. J. Iwand*: Predigtmeditationen, 1964, Bd I, 463ff, 465. – Das Gesagte bedeutet nicht, daß das Thema der *Sündenvergebung* bei Moltmann nicht vorkommt. Im Gegenteil: Den das ganze Buch hindurch immer wieder auftauchenden Aussagen darüber kann ich nur lebhaft zustimmen: »Die Person des Gottmenschen, der in die Welt gekommen ist, [nur] um Sünder selig zu machen, wurde zum Thema dieser verkürzten Christologie« ohne Parusieerwartung (21). Von dieser Kritik an der Isolierung der Sündenvergebung und ihrem Verständnis als Ziel der Wege Gottes mit dem Menschen her sagt Moltmann: »Es ist darum sinnvoller, das Heil, das Christus bringt, in um sich greifenden Kreisen darzustellen, beginnend [!] mit der persönlichen Erfahrung der Versöhnung [!] und endend mit der Versöhnung [und Erlösung] des Kosmos« (63). Ich stimme auch der »unreformatorisch klingenden Wechselseitigkeit« (141) im Herrengebet Jesu zu und würde Moltmann gegenüber die Übersetzung mit Jeremias und Baeck sogar noch zuspitzen: »Vergib (erlass) uns unsere Schulden, wie und dementsprechend wir vergeben (erlassen) *haben* unseren Schuldnern« (vgl. 140). Und ich verweise dafür auf meine Ausführungen über »die biblische Einheit von Freispruch und Umkehr« in meiner Arbeit »Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung«, 1988, 63ff. – Ich übersehe auch nicht Moltmanns wichtige Ausführungen über das eschatologische »Ziel der Geschichte Christi« (203ff) und die dort gemachten Aussagen zu den Kontexten der Sündenvergebung: »Durch *Vergebung der Sünden* unterbricht das Evangelium die lebensfeindlichen Zwangshandlungen der Sünder ... Durch die *Rechtfertigung des Sünders* bringt das Evangelium die in sich verschlossenen Menschen in die offene Liebe Gottes« (207). So »beginnt [der Prozeß der Rechtfertigung] mit der Vergebung der Sünden und endet mit dem Abwischen aller Tränen« (205). »Wer die Vergebung der Sünden glaubt, der beginnt über das Unrecht dieser Welt zu weinen und wartet auf das *Abwischen der Tränen*, das allein jenes Vergeben der Sünden vollenden [!] kann und muß« (215). »Bis dahin bleibt die Erfahrung der Vergebung der Sünden mit der Gottesklage über das Leiden in dieser Welt verbunden« (219). – Aber gerade weil dies von Barmen II her genau *so* ist (139, Anm. 68), sind die Aus-

Man kann schließlich fragen, warum Moltmann – nach der überzeugenden Darstellung der messianischen Person im Werden (III § 8,1) und angesichts seiner dezidierten Ziel-Angabe am Anfang, eine Christologie im christlich-jüdischen Dialog »auf der Basis der gemeinsamen messianischen Hoffnung« (19) zu entwickeln – schließlich doch formulieren kann: »Man muß jedoch auch sehen, daß Jesus offenbar ein eigenes und gegenüber [!] der jüdischen Hoffnungsgeschichte eigensinniges [!] Verständnis von seiner Messianität hatte« (163). Auch wenn es richtig ist, daß »nicht die [christologischen] Titel seine Geschichte vorzeichnen, sondern seine [messianische] Geschichte diese Titel bestimmen« (160), müßte man doch angesichts der auch von Moltmann hervorgehobenen Tatsache, daß Jesus z.B. den messianischen Menschensohntitel antizipierend auf sich bezogen hat, präziser sagen: Jesus hatte offenbar *ein eigenes und im Raum der jüdisch-messianischen Hoffnungsgeschichte eigenständiges Verständnis von seiner Messianität*. Wir würden dann dem Ansatz Moltmanns entsprechend die Formel *Leo Baecks* und *David Flussers* und *Clemens Thomas* aufnehmen können, derzufolge das Bekenntnis zum verheißenen Messias Israels seitens der Judenchristen ursprünglich ein Neues *im* Judentum, nicht aber jenseits des Judentums und erst recht nicht gegen das Judentum gewesen ist[17].

Diese Fragen wollen und können die Bedeutung der Darstellung der »prophetisch-messianischen Sendung Jesu« im Kap. III, das seine Vorgänger und Parallelen in Bonhoeffers, Barths, Iwands und Marquardts messianisch-christologischen Darstellungen hat, nicht mindern, sondern präzisieren helfen. Sie wollen aufmerksam machen auf die hilfreiche wie zugleich abgründige Formel Moltmanns über den

führungen über Vergebung und Versöhnung (209f) m.E. unzureichend und ist erst recht die Kritik an Barths Versöhnungslehre KD IV 1-3, der exakt wie Moltmann diese Teleologie der Sündenvergebung alle Bände hindurch als Kritik an einer reformatorischen Engführung entfaltet hat, unbegründet, ja unverständlich (210).

17. *L. Baeck*: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, in: *ders.*: Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, 1961, 99ff, 142. – *D. Flusser*: Der jüdische Ursprung der Christologie, in: *ders.*: Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 1984, 54-65. – *C. Thoma*: Das Messiasprojekt, 1994.

Messias im Werden und auf dem Weg: »Er hat seine Messianität nicht ›beansprucht‹, sondern viel mehr erlitten« (160). Sie wollen schließlich kommentieren helfen, was Moltmann als *Präzisierung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse* vorgeschlagen hat. Nach »geboren von der Jungfrau Maria« (und warum nicht auch: »ausgegangen von der Heiligen Ruach«? [§ 2]) sei hinzuzufügen:

»getauft von dem Täufer Johannes,
erfüllt vom Heiligen Geist [§ 3]:
den Armen das Reich Gottes zu verkündigen [§ 4],
die Kranken zu heilen [§ 5],
die Ausgestoßenen anzunehmen [§ 6],
Israel zu erwecken zum Heil der Völker und
sich alles Volkes zu erbarmen [§ 7f]« (171).

Besonders in diesem Kap. III gibt es eine Fülle von Einsichten, die im einzelnen gar nicht kommentiert werden können:

Die Linie, die Moltmann vom »israelitischen Repräsentationsdenken« (37; 31,54) als einer messianischen Kategorie bis hin zu *Calvins* inklusiver, pneumatologischer Christologie zieht: »Der Geist konstituiert also die Sozialperson Jesu als des Christus Gottes in vielfältiger Hinsicht« (114).

Die Linie, die von da aus zu einem »Denken in Beziehungen und Gemeinschaften« (58) führt, wie es Moltmann in der Christologie der *Wechselbeziehungen* und *Wechselwirkungen* entfaltet: »Die Armen brauchen ihn und er ist auf sie angewiesen« (122, 132, 157). »Die Wechselbeziehung zwischen Jesus und den Frauen in dieser Gemeinschaft«, die u.a. eindrücklich an der Geschichte von der kanaanäischen Frau gezeigt wird (167, 131). Ich nenne weiter den Zusammenhang zwischen einer Theologie der Befreiung (§ 4,3) und einer Theologie der Umkehr (§ 4,4) und die Einbindung der messianischen Ethik der Christusnachfolge (§ 7) in den Zusammenhang des messianischen Werkes (§§ 4-6) und der messianischen Person Jesu Christi (§ 8).

Ich verweise auf die sowohl die Retroaktive als auch die Retrospektive transzendierenden Ausführungen über die messianische Person Jesu Christi in ihrer eschatologischen Identität und Offenheit: »Das ›Messiasgeheimnis‹ ist nicht als Verbergung eines Gegenwärtigen [das würde die reine Retrospektive implizieren], sondern als Offenhalten einer Zukunft zu verstehen« (160).

Ich deute den exegetisch wie systematisch schwierigen Zusammenhang zwischen *Israel* als dem bleibend ersterwählten Volk Gottes und den JüngerInnen als der Vorform des hinzuerwählten *eschatologischen Volkes Gottes* aus der Völkerwelt, das das Gottesvolk Israel nicht ersetzt, aber in diesem bereits mitintendiert ist (123, 144, 170f, 155f), nur an: »Gott geht es mit Israel um die Völker und die Erde« (169). Die Gemeinde ist das eschatologische Gottesvolk, die »neue messianische Gemeinschaft« (123), aber sie ist es »nicht ... an Stelle Israels« (156). Israel und die messianische Gemeinde, dazu der OCHLOS und die ETHNE, sind Beziehungen, in denen sich Christus als die messianische Person im Werden artikuliert und entfaltet.

Der Messias in seiner Geschichte und eschatologisch-offenen Identität, in seiner Wechselbeziehung zu seinem Vater und in seinen Wechselwirkungen mit den Frauen (feministisch), mit dem OCHLOS (sozialgeschichtlich) und mit Israel (heilsgeschichtlich) (§ 8) – das alles sind Dimensionen messianischer Beziehung, die in dem WEG Jesu von seinen messianischen Anfängen (§§ 2-3) über sein messianisches Wirken (§§ 4-6), die messianische Ethik (§ 7) bis hin zur Bündelung dieses Weges in den Ausführungen über die messianische Person im Werden (§ 8) von Moltmann eindrücklich entfaltet werden, wobei die Lehre von der Person nicht – wie in den traditionellen Christologien – am Anfang, sondern einleuchtend erst nach Darstellung seines messianischen Wirkens am Ende und als Zusammenfassung des Ganzen vorgetragen wird. Dabei wird wiederum an keiner Stelle von einem isolierten historischen Jesus aus gedacht, sondern stets und von Anfang an von der österlichen Erfahrung der Geistgegenwart Jesu Christi her argumentiert (§ 1).

IV. Die apokalyptisch-eschatologischen Leiden Christi (Kap. IV)

Hat Moltmann in Kap. III die messianisch-prophetische Sendung Christi dargestellt, so behandelt er nunmehr »die [man beachte den Plural!] apokalyptischen Leiden Christi« (Kap. IV). Die Dichte der

Gedankenführung ist dabei wiederum kaum angemessen nachzuzeichnen.

Die *menschliche* Dimension der Leiden Christi (vere homo; § 2) und die in ihrem Spiegel erkennbare *göttliche* Dimension der Leiden Christi (vere deus; § 3) werden dabei in den Horizont des *apokalyptischen Leidens der Weltgeschichte hineingestellt* (§ 1) und zugleich auf ihre *eschatologische* Relevanz hin entfaltet (§ 4). Die Darstellung der den apokalyptischen Leiden Christi entsprechenden *ethisch*-politischen (§ 5) und sakramentalen (§ 6) Praxis bildet schließlich den Abschluß dieses Kapitels.

Kommt man von der messianischen Sendung Jesu her (Kap. III), hat man die fundamentaltheologischen *Kategorien des Messianischen* aus Kap. I (die Vertiefung des Messianischen durch den revolutionären Ab-Bruch, den Widerspruch und die Krise) vor Augen und die in Kap. III entfalteten Relationen und Wechselbeziehungen zwischen Jesus als dem verheißenen Messias Israels und dem Volk Israel, dem Gott Israels, den Frauen, dem Volk der Armen und den kosmischen Leiden nicht vergessen, so bekommt die dichte Darstellung des Kap. IV erst ihre Logik und Durchsichtigkeit:

Im § 2 werden die apokalyptischen Leiden Christi zunächst »im Licht seiner messianischen Botschaft« und Praxis verstanden: Angesichts der »Verbundenheit von Messianismus und Apokalyptik« (175; Kap. I) gerät Jesus mit seiner messianischen Leidenschaft in die Widersprüche der damaligen Weltgeschichte, so daß sich seine messianische Sendung zu den messianisch-apokalyptischen Leiden vertieft. Die apokalyptischen Leiden Christi sind von daher Leiden in Widersprüchen, insofern die messianische Sendung Jesu in den apokalyptischen Widerspruch vom *Ende* dieser alten und *Anfang* der neuen Welt Gottes hineinverwickelt wird. Von daher behandelt Moltmann im § 2: 1. das Leiden Jesu im Widerspruch zu den religiösen und politischen Mächten (181ff); 2. den Widerspruch zwischen dem verheißenen Messias Israels und seinem Kreuzestod (185-187), wobei Moltmann merkwürdigerweise von einem paradoxen, statt (entsprechend den messianischen Kategorien von Kap. I) von einem apokalyptischen Messias spricht (187); 3. den Widerspruch des Leidens des messianischen Sohnes Gottes angesichts des Gottesschweigens und der Gottverlassenheit (187f); 4. das Mitleiden Christi mit den Leiden Israels (189f) und 5. den Leiden des armen, versklavten

Volkes (189f) und schließlich 6. das den Christus treffende apokalyptische Erleiden des vernichtenden Todes alles Lebendigen (190f).

Entsprechend dem Wechsel von der historischen zur eschatologischen Lesart im GEKREUZIGTEN GOTT (1972) vollzieht Moltmann von §§ 3-4 ab einen Perspektivenwechsel von der messianischen zur eschatologischen Lesart der *Leiden Christi*. Wie nämlich – so hören wir in der Einleitung des § 1 – »von seiner messianischen Reich-Gottes-Botschaft« und Sendung Jesu (vgl. § 2), »so fällt auch von dem eschatologischen Ostergeschehen ein apokalyptisches Licht auf das ›Leiden Christi‹« (176). Ich beschränke mich im folgenden auf den von Moltmann selber benannten (173) und gegenüber dem im »Gekreuzigten Gott« Ausgeführten neu entwickelten Ansatzpunkt des § 4. Dessen *eschatologisch*-apokalyptische Kernthese, derzufolge Jesus in seinen apokalyptischen Leiden die Zusammenfassung und Vorwegnahme der endzeitlichen kosmischen Leiden in Kreuz und Sterben erlitten hat, faßt Moltmann wiederum in dem einleitenden § 1 – diesmal aber im Unterschied zur messianischen in *eschatologischer Lesart der Leiden Christi* – so zusammen: »Als Vorwegnahme des universalen Todes aber ist Golgatha die Vorwegnahme des [apokalyptischen] Endes dieser Welt und des [kosmisch-eschatologischen] Anfangs der neuen Welt ...; als Haupt und Weisheit der ganzen Schöpfung hat er [Jesus] die endzeitlichen Leiden erfahren und ist für die Neuschöpfung aller Dinge gestorben« (176).

Dieses aus den apokalyptischen Leiden Christi sichtbar werdende eschatologische Ziel der Geschichte Jesu Christi (§ 4) besteht dabei in der die Sündenvergebung transzendierenden Rechtsaufrichtung Gottes zugunsten aller Menschen (205ff), der Aufrichtung der »Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten« bzw. Gestorbenen (211ff), der Neuschöpfung aller Dinge (215ff) und der Verherrlichung Gottes (217ff) – alles nicht nur meisterhaft geschriebene, sondern auch seelsorglich ansprechende und ermutigende Abschnitte.

Man kann gewiß fragen, ob Moltmanns erneute Ausführungen zur Theologie der Dahingabe des gefolterten und ermordeten Jesus durch Gott (194ff) seine KritikerInnen zum Verstummen bringen wird, zumal Moltmann weiterhin vom Verlassen, Verstoßen und Zulassen Gottes spricht. M. E. lassen sich die *Dahingabe-Aussagen* erst dann überzeugend von allen Nebentönen eines sadistischen Gottes, der verstößt (194), in die Hölle der Folterung und Ermor-

dung sendet (196), bzw. dies alles zuläßt (198), befreien, wenn man die Dahingabe-Formel – was Moltmann nicht tut – mit *G. Vermes* und *W. Zuidema*[18] konsequent von der jüdischen Aqedah-Tradition her interpretiert und versteht. Die Dahingabe-Aussagen sind dann der Versuch der Opfer, mit Hilfe dieser Tradition von der »Bindung Isaaks« den Mördern und Folterern deren eigene Deutung dadurch zu entreißen (Horkheimer; 215), daß man die Kreuzigung und Folterung Jesu »rück-bindet« an Gott, was der inhaltlichen Intention der Moltmannschen Ausführungen (194ff) voll und ganz entspräche, ja diese weiter präzisieren könnte.

Man kann weiter fragen, ob Moltmann nicht doch besser daran getan hätte, die (zu Recht aus der *eschatologischen* Lesart gewonnenen) apokalyptischen Stellvertretungsaussagen der kosmisch-solidarischen Leiden Christi auf die (in *messianischer* Lesart zu entwikkelnden) sühnetheologischen Stellvertretungsaussagen der Versöhnung zu beziehen. Moltmann hätte dann die von ihm zu wenig berücksichtigte *sühnetheologische Stellvertretung und Versöhnung* im Themenkreis des § 2 und die von ihm mit Recht, aber leider fast ausschließlich betonte *apokalyptische* Stellvertretung im Kontext des § 4 in wechselseitiger Beziehung aufeinander entfalten können. Es ist doch nach allen Analysen zu Sühne und Versöhnung, die wir seit K. Barth, H. J. Iwand, J. Jeremias, G. Eichholz, O. Hofius, M. Hengel, P. Stuhlmacher, H. Gese, B. Janowski u.a. kennen, einfach nicht wahr, was Moltmann in der Nachfolge Käsemanns durch alle seine Bücher hindurch wiederholt, daß Paulus mit 1Kor 15,3b »Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften« die ihm überlieferte »alte, judenchristliche Vorstellung« *lediglich »voraussetzt und akzeptiert« (!)* (209). Das Gegenteil ist richtig: Paulus hat in dieser Überlieferung das FUNDAMENT gesehen, wenn auch – wie Moltmann zu Recht und überzeugend herausgearbeitet hat – nicht das TELOS. Paulus hat in dieser sühnetheologischen Tradition der messianischen (!) Existenzstellvertretung Christi für die Vielen (H.

18. *G. Vermes*: Redemption and Genesis XXII, in: Scripture and Tradition in Judaism, 1961, 193-227; *W. Zuidema*: Isaak wird wieder geopfert. Die »Bindung Isaaks« als Symbol der Leiden Israels, 1987; *B. Klappert*: Es ist vollbracht, aber noch nicht vollendet. Meditation zu Joh 19,30, in: Predigten in Israels Gegenwart, Bd. III, 1990, 73-87.

Gese) den entscheidenden *Grund* für seine Rechtfertigungsbotschaft gesehen, wenn auch nicht – Moltmann hat das richtig gesehen – bereits das eschatologische (!) *Ziel* der Wege Gottes mit Mensch, Welt und Schöpfung. Ziel und Fundament sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden, wie Barth in seiner Versöhnungslehre überzeugend herausgearbeitet hat.

Man kann schließlich fragen, ob Moltmann nicht entsprechend auch die überzeugenden Aussagen über das Herrenmahl (§ 6) – und dessen wichtiges Verständnis als eschatologisches »Gedächtnis der [apokalyptischen] Leiden Christi« (226) in *eschatologischer* Perspektive – durch eine entsprechende, noch fehlende, an Bund und Sündenvergebung orientierte Interpretation in *messianischer* Perspektive ergänzen müßte. Moltmann brauchte dann Mk 14,24 nicht nur (wie in *eschatologischer* Lesart [231] durchaus konsequent) verkürzend und »inklusiv«, sondern könnte den Text in *messianischer* Lesart auch an der *sühnenden* Bedeutung des stellvertretenden Sterbens Jesu für die Welt (!) orientiert wie folgt zitieren: »Mein Blut *des Bundes*, vergossen für die umfassende Vielzahl« (Mk 14,24).

Diese Anfragen können die entscheidende Erkenntnis des Kap. IV jedoch nicht nivellieren oder gar negieren: eine Erkenntnis, die man sich an dem formgeschichtlichen Rätsel, warum die synoptischen Apokalypsen *vor* und nicht erst – der späteren Dogmatik entsprechend – *nach* den Passions- und Ostergeschichten erscheinen (174), nur erneut in Erinnerung rufen kann. Ich meine die von Moltmann überzeugend dargestellte und sowohl aus der messianischen als auch eschatologischen Perspektive gewonnene Erkenntnis von »den apokalyptischen Leiden Christi« im Kontext der kosmischen Widersprüche und der Leidensgeschichte der Welt. »Christus (wurde) auch in Auschwitz ermordet ... In den Opfern von Sünde und Gewalttat leidet der apokalyptische Christus. Auch in der gequälten Kreatur, die unter der Gewalttat der modernen menschlichen Zivilisation seufzt, seufzt und leidet der apokalyptische Christus« (233).

V. Die eschatologische Auferweckung Christi und die kosmische Neuschöpfung aller Dinge (Kap. V und VI)

»Das Kreuz Christi steht in dieser Weltzeit [!] von Gewalttat und Sünde – der Auferstandene lebt in der kommenden Weltzeit [!] der neuen Schöpfung in Gerechtigkeit ... Halten wir beides zusammen, dann kommt das Kreuz Christi an das apokalyptische [!] Ende der Weltgeschichte und die Auferweckung von den Toten an den [eschatologischen!] Anfang der neuen Schöpfung der Welt zu stehen« (236). »Die allgemeine Totenauferstehung hat mit Christus schon begonnen. Die Vernichtung des Todes durch die Ankunft des ewigen Lebens ist im Gange. Neue Schöpfung beginnt mit Christus mitten in dieser Welt der Gewalt und des Todes« (243).

Die Besprechung, die hier erneut auf die Hervorhebung des Reichtums und der Fülle neuer Erkenntnisse Moltmanns verzichten muß, folgt der Zielangabe Moltmanns über die beiden Kap. V und VI im Vorwort seines Buches: »Ich stelle ... die Auferstehung Christi ... im Licht der *eschatologischen Schau* der Neuschöpfung aller Dinge« dar (13).

Von daher kommt Kap. V §§ 4-6 und Kap. VI über die bisherigen Bücher Moltmanns hinaus der Charakter des Versuchs (270) zu, Neuland zu betreten. Schon in der Einleitung sagt Moltmann zu dem hier fälligen »Paradigmenwechsel«: »Für diese Christologie [und Ethik] gilt ... der jetzt notwendige Übergang von der geschichtlichen Christologie der Moderne zu einer postmodernen Christologie, die *menschliche Geschichte ökologisch im Rahmen der Natur ansiedelt*« (13). Ist doch – wie es Kap. V § 4 sogleich heißt – »auch die menschliche Geschichte ganz in die Rahmenbedingungen der Natur der Erde eingebettet und auf diese angewiesen. Nicht die menschliche Geschichte ist umfassend, *die ökologischen Bedingungen der Erdnatur sind umfassender*« (269).

Dabei wird dieses neue Thema nicht freihändig entfaltet, sondern in Aufnahme der Lernschritte der neueren *ökumenischen Diskussion* um den kosmischen Christus (297ff), sowie in erinnernder Aktualisierung der kosmischen Christologie des *Epheser-* und *Kolosserbriefes*

(303ff): »In der antiken Welt konfrontierte die kosmische Christologie [des Neuen Testamentes] Christus, den [kosmischen Versöhner und] Erlöser, mit einer Welt der Mächte, Geister und Götter ... Heute muß eine kosmische Christologie Christus, den [kosmischen Versöhner und] Erlöser, mit einer Natur konfrontieren, die von Menschen ins Chaos gestürzt, mit Giftmüll infiziert und zum universalen Tod verdammt wird, um Menschen aus ihrer Verzweiflung zu retten und die Natur vor ihrer Vernichtung zu bewahren« (297).

Hat die bisherige Theologie – auch Moltmanns – die Auferwekkung Jesu primär im Horizont der Geschichte interpretiert (V §§ 2f: Auferstehung und Geschichte), so geht es angesichts der drohenden ökologischen Krise um das neue Verstehen der Auferweckung Christi in der Perspektive der Natur (§ 4) und umgekehrt um das neue Verstehen der Natur und ihrer Zukunft in der Perspektive der Auferwekkung (§ 5). Denn »Geschichte und Natur sind nicht gegeneinander, sondern in ihrer wechselseitigen [!] Angewiesenheit aufeinander zu definieren« (269).

Nachdem Moltmann die Eigenart des urchristlichen Auferwekkungsglaubens sachgemäß und einleuchtend aus der »eschatologischen Struktur des österlichen Sehens Christi« – genauer: aus der eschatologischen Struktur des Sehens des zur Parusie kommenden Messias-Menschensohnes (242, 244) – entwickelt und auf die Abfolge der Parusie-Erscheinungen »den Frauen zuerst und dann auch den Jüngern« (161, 239) zu Recht aufmerksam gemacht hat (§ 1), entfaltet er zunächst *die Auferweckung Christi in der Perspektive der Natur* (§ 4): Die so in der Perspektive der Auferweckung Christi gesehene Natur muß zunächst als verklärte Leiblichkeit des Auferweckten (270-272) verstanden werden (Phil 3,21), die den Blick für die Analogiefähig- und Analogiebedürftigkeit der Natur zur eschatologischen Auferweckung Jesu öffnet. »In den Rhythmen der Schöpfung von der Nacht zum Tag« (vgl. die entsprechende Reihenfolge in der Hebräischen Bibel!; 274), in den Wehen und »Schmerzen der Geburt« (275) zeigt sich die Natur analogiefähig, freilich auch analogiebedürftig. »Werden [doch] diese Regenerationsprozesse der Natur erst [!] im Licht der Wieder[besser: Neu-]geburt Christi zu Gleichnissen der neuen Schöpfung« (274). Wie weit die Analogiefähigkeit in Entsprechung zur verklärten Leiblichkeit des Auferweckten gehen darf und kann, muß jeweils neu gefragt werden. Ob sie über die »Schmerzen der Geburt« (275) als

Analogie zu den »messianischen Wehen« hinaus so weit gehen kann und sollte, wie Moltmann weiter vorschlägt (ebd.), mag fraglich bleiben. Barth hat in der Nachfolge Calvins in seiner »Lichterlehre« in KD IV/3 nach ähnlichen Analogien zwischen der Prophetie Jesu Christi und den wahren Worten im Weltgeschehen und den Lichtern in der Schöpfung gefragt.

Betrachtet man nun weiter »*die Natur in der Perspektive der eschatologischen Auferweckung*« (§ 5), dann muß der Auferweckungstag als »der erste Tag der neuen Schöpfung« (277), dann muß die verklärte Leiblichkeit des Auferweckten als »Anfang der Verklärung des sterblichen Lebens der ersten Schöpfung in der neuen ... Schöpfung« verstanden werden (276).

Bedeutet aber die Auferweckung Christi in *eschatologischer* Perspektive neue, verklärte Leiblichkeit, so bedeutet sie in *apokalyptischer* Perspektive unter Rückgriff auf Kap. IV § 2,6 (»Der Tod alles Lebendigen«): »Christus ... wurde gewaltsam ermordet und starb den Tod in Solidarität mit allen, die Gewalt erleiden. Er starb aber auch in Solidarität mit allen Lebewesen, die sterben müssen, obwohl sie leben wollen. Er starb ... auch den tragischen Tod der Natur«. Seine Auferweckung ist dann »der Anfang der Vernichtung des Todes in der Natur« (276). M.a.W.: Die eschatologische Auferweckung dessen, der den apokalyptischen Tod alles Lebendigen erlitten hat (Kap. IV § 2,6), bedeutet zugleich den Anfang der Neugeburt der ganzen Schöpfung, in dem Gott »unvergängliches Wesen für die sterbliche Schöpfung zum Vorschein« gebracht hat (276). Die Auferweckung der Toten und ihre Beziehung auf die Geschichte, die Auferweckung des Leibes und die Neuschöpfung der ganzen Kreatur (282ff) gehören also – bedenkt man die wechselseitige Angewiesenheit von Geschichte und Natur aufeinander – untrennbar zusammen.

Die Frage nach der »somatischen Identität« der verklärten neuen Leiblichkeit des Auferweckten (Kap. V) wird damit zum »Verbindungsglied« auf dem Wege zur »Erlösung der ganzen Schöpfung« (306) in eschatologischer Perspektive (Kap. VI): »Die eschatologische Neuschöpfung dieser Schöpfung aber muß doch diese ganze Schöpfung voraussetzen. Es tritt ja nicht am Ende etwas Neues an die Stelle des Alten, sondern *dieses* Alte wird neugeschaffen (1Kor 15, 39-42). Die Verwandlung in die Herrlichkeit geschieht am Tag des Herrn diachron dieser ganzen wirklichen Schöpfung vom letzten bis zum ersten Tag« (285f).

Indem Moltmann die neue Leiblichkeit des Auferweckten (Kap. V §§ 4-5) als »Verbindungsglied« zur Erlösung der ganzen Schöpfung versteht, kommt er in Kap. VI – systematisch geurteilt – zur Entfaltung der folgenden drei Grundthesen:

1. Ist der auferweckte Christus mit seiner neuen, verklärten Leiblichkeit in der *kosmischen* Perspektive der Natur der Erst- und Neugeborene der ganzen Schöpfung (Kol 1,15), dann ist er auch als *Mittler der Schöpfung* (303ff) und also als der kosmische Christus zu bekennen.

2. Ist der auferweckte Christus den Tod der Versöhnung für alle Menschen in *messianischer* Perspektive gestorben (2Kor 5, 19-21; 206), dann bekommt sein Tod am Kreuz »im Licht der kosmischen Dimension seiner Auferstehung« (306) universale kosmische Bedeutung. Dann ist Christus folglich als der *Versöhner des Kosmos* zu erkennen (Kol 1,20; 306, 328).

3. Hat der auferweckte Christus aber auch den »Tod alles Lebendigen« in *apokalyptischer* Perspektive erlitten (190, 278), dann setzt seine Auferweckung (die Kategorien des Messianischen von Kap. I werden hier wieder relevant) nicht nur »*kosmische Konflikte*, kosmische Unruhe und eine universale tödliche Bedrohung des Kosmos durch das Chaos« (307)[19] in apokalyptischer Perspektive voraus. Vielmehr ist von der Auferweckung her Christus in *eschatologischer* Perspektive zugleich

19. Die universale und tödliche Bedrohung des Kosmos durch das Chaos, von der Moltmann so eindrücklich redet und zu der besonders die wichtige Anmerkung auf 307 zu vergleichen ist, hat *K. Barth* in seiner *Lehre vom Nichtigen* (KD III/3, § 50, 1950, 327ff) und im Rahmen der Kreuzestheologie in seiner Lehre vom (nicht nur stellvertretend für die Welt gerichteten, sondern) *vernichteten*, d.h. von der tödlichen Bedrohung durch das Nichts überfallenen Rechtshelfer (KD IV/1, § 59,2, S.279f) entfaltet. – Moltmanns Kritik, Barth habe den nichtigen und nichtenden Tod alles Lebendigen zugunsten der geschöpflichen Endlichkeit des Menschen übersehen (191), zielt insofern zu kurz. Im Tod als Zeichen eines Risses und einer Tragödie in der Schöpfung (KD III/3, § 50) begegnet uns nach Barth auch verborgen die geschöpfliche Grenze des Menschen (KD III/2, § 47,3-5). Der Tod als nichtender Tod alles Lebendigen ist für Barth niemals die geschöpfliche Grenze des sterblichen Menschen. Aber *im* Tod begegnet sie uns, wenn auch zutiefst verborgen!

als der *Erlöser des ganzen Kosmos* zu bekennen. Denn »die gott- und lebensfeindlichen Mächte des Todes werden nicht versöhnt und auch nicht in die Friedensherrschaft Christi integriert, sondern durch diese aus der Schöpfung ausgeschieden. Der auferstandene Christus ... kann nicht mit dem Tod in der Schöpfung koexistieren. Einer muß weichen« (309).

Beschreibt der ethische Abschnitt des Kap. V Leitlinien *einer eschatologischen Ethik der neuen Leiblichkeit* (§ 6), so behandelt – nach der Darstellung Jesu Christi als des Mittlers der Schöpfung, des Versöhners und des Erlösers des ganzen versöhnten Kosmos (VI § 1-4) – der ethische Abschnitt des Kap. VI Leitlinien einer *eschatologischen Ethik in der Perspektive der kosmischen Erlösung* (§ 5): Eschatologische Schöpfungsgemeinschaft ist eine »Rechtsgemeinschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen« (332).

Man kann gewiß fragen, ob das von Moltmann so eindrucksvoll herausgearbeitete Verständnis der kosmischen Versöhnung in *eschatologischer* Perspektive (275ff, 303ff) nicht das *versöhnende*, stellvertretende Sterben Jesu am Kreuz in *messianischer* Perspektive zur Voraussetzung hat, dessen Entfaltung in Kap. III man – wie schon gesagt – vermißt (209). Ist nicht gerade die in Kol 1,19f (278, 306) ausgesagte kosmische Versöhnung ein Folgesatz der Paulusschule aus der Versöhnungs- und Stellvertretungsbotschaft des Paulus selbst (2Kor 5,19), und zwar bis ins Detail hinein? So daß das paulinische »Gott war im Christus« in Kol 1,19 und das »versöhnte die Welt mit sich selber« in Kol 1,20 jeweils ihre Auslegung und Ausweitung finden und sich auch hier bestätigen: Die kosmische Versöhnung »durch *sein Blut* am Kreuz« (Kol 1,20) in eschatologischer Perspektive *gründet* in der sühnetheologischen Stellvertretung in messianischer Perspektive. Wenn Moltmann im letzten Kap. VI einladend und hoffnungsstiftend von dem kommenden eschatologischen Richter als dem zuvor für die Welt im Kreuz gerichteten spricht (339, 247), setzt er doch de facto diese sühnetheologische Tradition in messianischer Perspektive bis zu Karl Barth voraus, ohne sie freilich eigens zu entfalten.

Man kann gewiß zur *Terminologie* fragen, warum Moltmann – sonst der »rückwärts gerichteten!« (210) Kategorie »re«, *wieder*, so kritisch gegenüberstehend (210, 338) – ausgerechnet im Kapitel über die eschatologische Auferstehung Christi (V) »immer wieder« mit dieser Kategorie arbeitet und passim z.B. von »*Wieder*geburt« (270ff) anstatt von

»*Neu*-Geburt« spricht. Man kann weiter fragen, warum er angesichts seiner so einleuchtenden Intention, endlich wieder von der neuen *Leiblichkeit* des Auferweckten zu sprechen, dies ausgerechnet mit dem problematischen Terminus der »Auferstehung des *Fleisches*« (282, 288) tut. Und dies, obwohl doch gerade das von Käsemann zu Recht als Relations- und Beziehungsbegriff verstandene SOMA und also auch die neue verklärte *Leiblichkeit* die Voraussetzung für die erhellenden *ethischen* Aussagen Moltmanns über das »Lebendigwerden im Geist der Auferstehung« (V § 6) bilden[20]. Hierher gehört auch, daß Moltmann in m.E. exegetisch unhaltbarer und systematisch bedenklicher Weise von einem »*wechselseitigen Verhältnis* von Auferweckung [passiv] und Auferstehung [aktiv]« spricht: »Auf der einen Seite ist Gott derjenige, ›der Christus von den Toten auferweckt hat‹. Auf der anderen Seite war Gott selbst ›in Christus‹, der von den Toten auferstanden ist« (270). Demgegenüber ist der *Auferweckung* ihre eindeutig *passive* Bedeutung zu belassen und sind die *aktiven Parusieerscheinun-*

20. Diese wichtigen *ethischen Leitlinien einer eschatologischen Ethik der erwarteten neuen Leiblichkeit* (286ff.) verlaufen in konzentrischen Kreisen von der »Einheit von Leib und Seele« (288ff) über die Einheit des Menschengeschlechtes im Generationenvertrag (292ff) bis zur Einheit von menschlicher Kultur und Natur der Erde (294ff). Dabei orientieren sich diese Leitlinien einer eschatologischen Ethik nicht zufällig an *D. Bonhoeffers* frühem und grundlegendem ethischen Aufsatz »Dein Reich komme!« (1932), der gerade aus der Hoffnung auf die Auferweckung des Leibes (warum sagt Moltmann: »des Fleisches«?) die tiefe Diesseitigkeit des Christentums und die Treue zur Erde gefordert hat (288). – Es mag noch vermerkt werden, daß Moltmann mit seinen Ausführungen zur verklärten *Leiblichkeit* Christi (Kap. V § 4f) und zur eschatologischen Ethik der neuen Leiblichkeit (Kap. V § 6), nicht zuletzt auch mit seinen Ausführungen zur *Gemeinschaft der Lebenden und der Gestorbenen* (Kap. IV § 4,3) Traditionen aufnimmt, die *J. Calvin* in seiner Psychopannychia (1534) und später in seiner Institutio (1559; Buch III 9-10; 25,6-8) über die Auferweckung *dieses* Leibes (1Kor 15,53), über den Zusammenhang von Seele und Leib und den Zusammenhang von Eschatologie und Ethik dargelegt hat. Dabei kommt die *ethische* Zuspitzung der Psychopannychia und des *theologischen* Redens vom »Zwischenzustand« bei Moltmann sehr deutlich heraus: »Wer das Recht der Toten vergißt, dem werden auch die Rechte seiner Kinder gleichgültig« (215).

gen des Auferweckten zu Ostern nicht mit dem Terminus »Auferstehung« zu bezeichnen – unbeschadet dessen, daß der nötige Aufstand und das gebotene Aufstehen (nicht »Auf*er*stehen,« 365) der Christengemeinde eine unmittelbare ethische Konsequenz aus der Auferwekkung in eschatologischer Perspektive darstellen, wie Karl Barth in seiner Versöhnungsethik (1959-1961) gezeigt hat.

Man kann erst recht fragen, warum Moltmann das aus der messianisch-apokalyptischen Tradition stammende Hoffnungssymbol der »Totenauferweckung« einem solchen dreigestuften Verwandlungsprozeß aussetzt (245-247), daß man sich am Ende fragt, ob die Kontinuität zu dieser messianisch-apokalyptischen Kategorie überhaupt noch erhalten bleibt: Zunächst (das 1. Argument) werde die Auferweckungsverheißung durch die Prolepse der Auferweckung Jesu »wesentlich verwandelt« (245). Sodann (das 2. Argument) sei die christliche Auferwekkungshoffnung eine »eindeutig ›fröhliche Hoffnung‹« (247), keine furchtsame Erwartung des Jüngsten Gerichts (ebd.). Schließlich (das 3. Argument) werde dieser »Eindruck [der wesentlichen Verwandlung des Symbols] noch stärker« (ebd.) dadurch, daß das Neue Testament von der Auferstehung als »einer selbstmächtigen Tat Christi« (ebd.) spricht.

Letzteres – das 3. Argument – finde ich angesichts des eindeutig passiven Verständnisses der Auferweckung im Neuen Testament nirgendwo belegt.

Das zweite Argument Moltmanns stammt aus einer Tradition, die die apokalyptisch-jüdische Gerichtsangst vor der *vergeltenden* Gerechtigkeit des *Gesetzes* der christlich-evangelischen Hoffnung auf die *barmherzige* Gerechtigkeit des *Gekreuzigten* gegenüberstellt, – eine antijudaistische Tradition, von der Moltmann sich in seinem ganzen Buch eindeutig distanzieren möchte und glaubwürdig distanziert hat. Ist die jüdische Hoffnung weniger fröhlich als die christliche? Moltmann stellt doch selber bei der Frage nach dem Endgericht sowohl bei Paulus als auch bei Matthäus (Mt 25, 31-46) eine *Spannung* (nicht »Widerspruch«; 361) zwischen dem apokalyptischen Entgeltungsstrafrecht (360) und dem eschatologischen Resozialisierungsstrafrecht (363) fest; ja, er muß diese Spannung festhalten, wenn nicht vergessen werden soll, was er Kap. II § 1,2 »Der gegenwärtige Ort der Christologie« zu Mt 25,31ff gesagt hat.

Das erste Argument von der Auferweckung Jesu als der wesentlichen Verwandlung der Auferweckungsverheißung ist deshalb leicht

zu widerlegen, weil Moltmann wie kein anderer überzeugend in seinen Büchern gelehrt hat, daß die Antizipation – in der Tat eine wesentliche Verwandlung – *doch noch viel mehr* eine wesentliche *Bekräftigung* (BEBAIOSIS) der Verheißung der Auferweckung der Toten ist.

VI. Einige vorläufige Anfragen: Vom messianischen zum apokalyptisch- kosmischen Paradigma?

Man kann zum christologischen Entwurf im Ganzen fragen, warum Moltmann in der Nachfolge Käsemanns die Bergpredigt (anders als Bonhoeffer es in seiner »Nachfolge« tut) noch immer auch als *Antithese* zur Tora Israels interpretiert und Jesus eine bessere Weisheitsweisung für alle Völker in Antithese zur Tora Israels vertreten läßt (144, 155). Analoges soll nach Moltmann auch für Paulus gelten: »Endete Christus irdisch am Gesetz, dann endet [!] das Gesetz eschatologisch an seiner Auferstehung« (206). Als ob der Gekreuzigte an der Tora und nicht an bestimmten Tora-Auslegungen der sadduzäischen Hierarchie gescheitert ist. Als ob der »Fluch der Tora«, d.h. die Behaftung und Heimsuchung durch die Tora, in Gal 3,13 – wie meist behauptet – das Ende der Tora und nicht – wie man aus Dan 9 lernen kann – das Ende des Gesetzes*fluches* bedeutet. Dieser kann doch – wie man wiederum aus Dan 9 lernen kann – als Fluch der *Tora* nur ergehen, wenn die Tora Weisung zum Leben ist und *bleibt*, wie *W. Zimmerli* in mehreren Veröffentlichungen gezeigt hat. Moltmann läßt demgegenüber die Mose-Tora durch die Weisheitsweisung an alle Völker überboten sein, was entsprechend auch für den Bund Gottes mit Israel gelten soll. Was Moltmann als *Leitlinien einer Ethik kosmischer Erlösung in eschatologischer Perspektive* weiterführend und überzeugend entwickelt (329-336), ist m.E. nichts anderes als *die Erfüllung von Bund und Tora des Gottes Israels* in der messianisch-eschatologischen Zeit unter Einbeziehung aller Völker in den von Anfang an für die Völker offenen bzw. durch Christus geöffneten Bund Gottes mit Israel (Mk 14,25 zu Jes 25, 6-8; 54, 135, 227ff).

Eine vorletzte Frage zum Ganzen: *H.-J. Kraus* hat in seiner Systematischen Theologie anhand der Schrenkschen Formel von »Gottesreich und Bund«[21] (in dieser Reihenfolge!) die Ansätze Barths und Iwands zu der bei Barth und Iwand der Sache nach bereits vorhandenen Grundthese präzisiert: Die Erfüllung des Bundes und das Kommen des Reiches Gottes in der Gestalt der Versöhnung in Christus sind zugleich die Antizipation des kommenden Reiches Gottes und der Erlösung[22]. Ich habe Entsprechendes auch für Barth insbesondere im Hinblick auf KD IV/1-3 herausgearbeitet: Die Auferweckung als das Urteil des Vaters in messianischer Perspektive ist zugleich die Antizipation der Erlösung und die Ankunft der neuen Schöpfung in apokalyptisch-eschatologischer Perspektive[23]. Das aber entspricht doch in der Intention weithin dem, was auch Moltmann will. Ich kann dies aber in dem von Moltmann zu Barth Gesagten (210, 252f, 343 u.ö.) nicht wiederfinden. So läßt Moltmann z.B. bei der Kritik an Barth den wichtigen Satz aus Barths »Grundriß der Dogmatik« aus: »Das [›es ist vollbracht‹ der Versöhnung] wird an den Tag kommen, *und* alle Tränen *werden abgewischt werden*«[24]. Und was Moltmann überzeugend über den geschichtlich-eschatologischen Prozeß der Auferweckung Christi ausführt: 1) über das Perfekt der Auferweckung Christi, 2) über das Präsens der »Auferstehung Christi« in Gestalt der Einwohnung im Geist und 3) über die Zukunft der Totenauferweckung und Parusie Christi (263ff), entspricht doch dem von Barth in seiner Lehre von der dreifachen Gestalt der *einen* Parusie (KD IV/3) in anderer Terminologie Gesagten weitgehend.

21. *H.-J. Kraus:* (Anm. 2) 35. – Vgl. auch *N. Lohfink*: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, 1989.
22. *H.-J. Kraus:* (Anm. 2) 411ff.
23. *B. Klappert*: Die Rechts-, Freiheits- und Befreiungsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Erwägungen zum Verständnis der Auferstehung in Karl Barths Versöhnungslehre (KD IV/1-3), in: Festschrift für H.-G. Geyer, hg. von B. Klappert und J. Moltmann, EvTh 5/1989, 460-478, erneut abgedruckt in: *B. Klappert*: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, 1995, 118-137.
24. *K. Barth:* Dogmatik im Grundriß (Anm. 10) 157f; Kursivierung von mir.

Schließlich die letzte Frage, die das Ganze des großen Entwurfs der neuen Christologie und Ethik Moltmanns betrifft: Moltmanns neue Christologie ist eine wegweisende Absage an jegliche Trennung der Christologie vom Judentum und jegliche Christologie der Trennung vom Judentum, die darin ihren überzeugenden Ausdruck findet, daß Moltmann die Christologie fundamentaltheologisch in den alttestamentlich-jüdischen Kategorien des Messianischen fundiert wissen möchte (Kap. I). Dennoch erhält Moltmanns Christologie spätestens nach Kap. IV im Sinne des *apokalyptisch-eschatologischen Perspektivenwechsels* ein unübersehbares Gefälle auf eine Christologie des »größeren Christus« hin: Der verheißene Messias Israels wird zum apokalyptischen Menschensohn der Völker. Der ferne, herrische Gott Israels wird zum näheren ABBA-Gott; der Messias Israels wird vom messianischen Sohn Gottes zum nahen »Kind des Vaters«. Das messianisch-apokalyptische Martyrium Israels wird zum umfassenden Weltleiden Gottes. Und schließlich: Die Weisheits-Tora für die Völker wird zur Überbietung, ja Beendigung der Tora, des »Gesetzes«, Israels. Zusammenfassend formuliert: Die Christologie in messianischen Dimensionen verwandelt sich im Sinne eines eschatologischen Paradigmenwechsels von Kap. IV an mehr und mehr zu einer Christologie in apokalyptisch-eschatologischen Dimensionen, in der freilich das Messianische nicht (wie in den bisherigen Christologien von Althaus bis zu Käsemann und Pannenberg) aufgelöst, sondern aufgehoben und aufbewahrt ist[25]. Müßte man von daher Moltmanns Christologie nicht

25. Gilt das, was *Moltmann* zunächst nur problematischerweise im Hinblick auf Acta 17,27 formuliert, am Ende auch für seinen ganzen Entwurf: »Christus ist hier kaum noch der Messias Israels, sondern vielmehr der ›neue Adam‹ der Menschheit, und Gott ist weniger der Gott der Väter Israels, sondern vielmehr der Schöpfer des Universums, ›in dem wir leben, weben und sind‹« (304)? – Meine grundsätzlich kritische Anfrage an Moltmann richtet sich also nicht darauf, daß dieser sich zu wenig mit dem Judentum beschäftigt bzw. dieses zu wenig berücksichtigt habe. Im Gegenteil! Moltmann hat sich mehr mit dem Judentum beschäftigt, als es die meisten seiner Generation getan haben und viele meiner Generation tun. Meine kritische Frage richtet sich auch nicht auf die von Moltmann mit so großem Nachdruck und Ernst herausgearbeitete Mehrdimensionalität aller theologischen Aussagen (Israelerwählung – Völkergeschichte – Neuschöpfung aller Din-

doch präziser als »Christologie in *eschatologisch*-kosmischen Dimensionen« bezeichnen?

– Moltmann kann sagen: Wir erwarten die Parusie Christi an den Enden der Erde. Das Evangelium wird allen Völkern verkündigt werden, dann aber das Ende (Mt 24,14). Aber demgegenüber gilt: Die Sammlung der Diaspora Israels geht diesem Ziel voran, und die universale Sichtbarkeit des kommenden Messias Israels erfolgt vom Zentrum Jerusalems und Israels her (Röm 11,26f). Die ganze Geschichte Jesu

ge), also nicht auf den notwendigen Wechsel der Aspekte. Meine kritische Gesamtfrage richtet sich vielmehr auf den in allen Büchern Moltmanns intendierten *kosmischen Paradigmenwechsel* , d.h. den Wechsel vom Messianisch-Apokalyptischen zum Kosmisch-Apokalyptischen. Meine kritische Frage richtet sich auf diesen z.B. auch in DER GEIST DES LEBENS (1991) vollzogenen Paradigmenwechsel: von der Spiritualität Israels zur kosmischen Spiritualität der Erde (Geist, 109), von der jüdischen Schechina im Volk Israel (§ 2: die Geistgegenwart des Gottes Israels in seinem jüdischen Volk; 56ff) zur kosmischen Schechina (§ 3: die Geistgegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung, 60ff, 63). Die Kurzformel für diesen (wie ich meine) problematischen Paradigmenwechsel lautet: »Die Jahwe-Geschichte Israels wird [!] universal«-kosmisch (Geist, 133). War sie das nicht schon von Abraham und Sara her (Gen 12,1-3 auf dem Hintergrund von Gen 1-11)? Nicht auch von der Prophetie her, wie Moltmanns Leittext Joel 3 (Geist, passim) eindrücklich belegt? Auch Mt 19,28 redet – anders als Moltmann will – nicht im »kosmisch-apokalyptischen Verständnis« (Geist 159), sondern – wie auch der an Ez 36,25-27 orientierte Text Joh 3 – von der Neugeburt des 12-Stämmevolkes Israel durch das messianisch-apokalyptische Kommen des Menschensohnes in seiner heilschaffenden Gerechtigkeit für Israel und alle Völker. Die kosmisch-apokalyptische Dimension ist damit verbunden. Neugeburt ist deshalb – wie Moltmann richtig zeigt – weder nur ein innerer Vorgang im Menschen, noch direkt – wie Moltmann aber selber meint – ein kosmischer Vorgang an der Welt, sondern zunächst das Ereignis der erhofften Neugeburt und Apokatastasis Israels, wie die zusammengehörenden Texte Mt 19,82; Joh 3,1ff und Acta 1,6 zeigen. Moltmanns Formel für den *kosmischen Paradigmenwechsel* lautet: Die Jahwegeschichte Israels wird universal. Demgegenüber lautet der Leittext für den heute fälligen *israel-theologischen Paradigmenwechsel*: »Ein Licht zu erleuchten die Völker – zur Verherrlichung deines Volkes Israel« (Lk 2,32).

Christi kommt von Israel her und geht – nachdem sie den Weg durch die Völker und zu den Enden der Erde gegangen ist – zu Israel zurück, sei es im Mit-Loben Gottes (Röm 15,10f), sei es im Mit-Essen (Mk 14,25), sei es in der Gestalt der Völkerwallfahrt zum Zion (Mt 8,11).

– Moltmann kann sagen: Als der durch Gott schöpferisch Auferweckte ist Jesus der eschatologische Mensch, der Adam vom Himmel, der gekreuzigte Antizipator des Reiches. Demgegenüber aber gilt: Nur als der auferweckte Jude Jesus und verheißene Messias seines Volkes Israel ist Christus auch der eschatologische Adam.

– Moltmann kann sagen: Der Gott der Bibel ist kein jüdischer Stammesgott; Gott geht es mit Israel und der Kirche um die Schöpfung und sein Reich. Der Satz ist aber nur richtig, insofern er zur axiomatischen Voraussetzung hat: Gott ist und bleibt der Gott Israels, dem es auf dem Wege zu seinem Reich und zu seiner Schöpfung bleibend um Bund und Treue zu seinem Volk Israel geht und gehen wird, der also als der Gott aller Menschen und des Kosmos niemals aufhört, der Gott Israels zu sein, ja viel präziser: *der gerade und nur als der Gott Israels der Gott aller Menschen wie des Kosmos ist und sein wird.*

Dem von mir indizierten und kritisierten apokalyptisch-kosmischen Paradigmenwechsel steht nun freilich gegenüber, daß die von Moltmann in Kap. I so überzeugend und neu entwickelten Kategorien des Messianischen (mit ihrem apokalyptisch-revolutionären Bruch und Ab-Bruch und ihrer eschatologisch-kosmischen Vorweg*gabe* im Sabbat der neuen Schöpfung als An-Bruch) die apokalyptische wie auch die eschatologische Dimension eindeutig als Kategorien eben des *Messianischen* kennzeichnen. Wie ist aber dann das Verhältnis des Messianischen zum Apokalyptischen und Eschatologischen zu bestimmen? Legen nicht der Verweis auf W. Benjamins Satz »Der *Messias* vollendet alles Geschehen« am Ende (328) wie auch der Verweis auf die kosmisch-eschatologische Verheißung von *Jes 11* am Anfang (26) wie am Ende (333) des Buches, ja legen nicht Moltmanns eigene Formel von einer »*Zwei-Stufen-Messianologie*« (34) und Moltmanns doch nicht zufällig gewählter Untertitel zum ganzen Buch »Christologie in *messianischen* Dimensionen«, legen alle diese dem apokalyptischen Perspektiven- und Paradigmenwechsel des Buches entgegenlaufenden messianischen Aussagen Moltmanns es nicht doch nahe, die *Kategorie des Messianisch-Apokalyptischen* (in dieser Reihenfolge!), wie sie Moltmann in Kap. I selber entwickelt hat, *im Hören auf das Alte Testa-*

ment[26] *und in Weggenossenschaft zum lebendigen Judentum heute zur leitenden Kategorie des Ganzen zu machen?* Und legt es sich dann nicht doch nahe, nicht nur vom *Messianisch*-Prophetischen, sondern auch vom *Messianisch*-Apokalyptischen, *Messianisch*-Eschatologischen und *Messianisch*-Kosmischen zu sprechen und so noch deutlicher einzulösen, was diesen Entwurf zusammen mit K. Barth, H. J. Iwand, H.-J. Kraus und Fr.-W. Marquardt vor allen anderen systematischen Entwürfen der Gegenwart auszeichnet: eine »Christologie in messianischen Dimensionen« zu sein?

Es ist gewiß nicht zufällig, vielmehr höchst sachgemäß, daß diese Christologie in messianisch-apokalyptischen Dimensionen mit dem ökumenischen Aufruf der Weltkonferenz in Uppsala von 1968 schließt: »Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beteiligt euch an der Vorwegnahme [!] des Reiches Gottes und laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung (!) sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird« (366)[27].

26. *W. Zimmerli* z.B. hat in der Neubearbeitung der 2. Auflage seines »Grundrisses der alttestamentlichen Theologie« die Kategorie des Apokalyptischen als Dimension und Explikation des Prophetisch-Messianischen verstanden und entwickelt: § 22, 202-212. – Vgl. weiter *J. M. Schmidt*: § 11 Prophetie; § 14 Apokalyptik, in: Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, 5. vollständig überarbeitete Auflage, 1996, 141ff, 226ff und *N. Lohfink*: Das Jüdische am Christentum, 1987, 62ff, 95ff.
27. Moltmann entwickelt in seinem Buch zugleich eine *messianische Ethik in ökumenischen Dimensionen*: Denn »›*der Weg Jesu Christi*‹ ist nicht nur eine christologische, sondern auch eine ethische Kategorie ... Christologie und Christopraxis finden im ganzheitlichen Erkennen Christi zueinander. Ausführlicher als in den vorigen Bänden habe ich in dieser Christologie Dogmatik und Ethik miteinander verbunden« (12). Von daher entfaltet Moltmann a) auf dem Grund einer Ethik der *messianischen* Wegbereitung im Judentum (Kap. I § 3: 38-45) b) eine *kontextuelle-ökumenische* Ethik, die die christologische Ethik in den Widersprüchen der technischen Zivilisation artikuliert (Kap. II § 4: 83-91), c) eine *messianische Ethik* der *Nachfolge Christi* (Kap. III § 7: 136-157), d) eine Ethik des *apokalyptischen* Mitleidens mit den Leiden Christi (Kap. IV § 5: 219-226), in welcher man lediglich Beispiele aus der breiten *jüdischen* Martyrologie schmerzlich vermißt, e) eine *eschatologische* Ethik der neuen Leiblichkeit (Kap. V § 6: 286-296, Kap. VII § 6) und schließlich f) eine eschatologische Ethik in der Perspektive *kosmischer* Erlösung (Kap. VI § 5: 329-336).

Antwort
Jürgen Moltmann

Es kommt in der Geschichte der Theologie selten vor, daß ein Theologe auf die Arbeiten eines anderen so intensiv und ausführlich eingeht wie Bertold Klappert zuerst vor 6 Jahren auf meine Christologie DER WEG JESU CHRISTI und dann in diesem Jahr auf meine Eschatologie DAS KOMMEN GOTTES. Es ist ein Zeichen einer ungewöhnlichen Gemeinschaft im Geist und im Suchen nach den neuen Wegen der christlichen Theologie, wenn einer so mitdenkt und mitgeht, vorauseilt und beiträgt, was zu beachten wichtig ist. In einer solchen Gemeinschaft von Theologen zeigt sich, daß Theologie keine Privatveranstaltung religiöser Genies ist, sondern aus der Gemeinschaft der Glaubenden kommt und für die Gemeinschaft der Menschen und die Verhältnisse der Schöpfung entworfen wird. Ich empfinde es als Ausdruck großer Souveränität, daß Bertold Klappert so viel Zeit und Kraft in diese umfangreichen, kritisch-assistierenden Darstellungen der beiden Bücher investiert hat. Dafür sei ihm gleich zu Beginn meiner Ausführungen von Herzen gedankt und meine Bewunderung zum Ausdruck gebracht.

Es geht in der Sache nicht um etwas ausführlich geratene Rezensionen meiner beiden Bücher, sondern um eine neue Entdeckung oder Wiedergewinnung christlicher Theologie im jüdischen Quellgebiet des ursprünglichen christlichen Glaubens, der – wie der Name Christus sagt – messianischer Glaube ist. Es geht um den Ursprung dieses Glaubens in einer biblischen Theologie, die im Dialog von Christen mit Juden entwickelt wird[1]. Bertold Klappert hat selbst viel für diese Form

1. Ich schätze besonders die Beiträge: Zur biblischen Theologie, München 1977 und: Vom Sinai zum Zion, 1974 meines Tübinger Kollegen *Hartmut Gese* und die Bände des *Jahrbuchs zur biblischen Theologie*, Neukirchen ab 1986. Der Systematischen Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie von *Hans-Joachim Kraus*, Neukirchen 1983, bin ich besonders dankbar verpflichtet. Eine erste Reaktion auf meine »Theologie der Hoffnung« 1964 war das Schulbuch *H.-J. Kraus/Gr. Schneider*: Gott kommt, Wuppertal 1965.

der biblischen Theologie getan und ist uns auf dem Weg des Dialogs der Christen mit den Juden heute auf vielen Gebieten vorangegangen. Meine ANTWORT soll darum nicht der Berichtigung seiner Rezeption meiner Vorstellungen und erst recht nicht einer Selbstverteidigung gegen Kritik dienen, sondern der Fortsetzung der theologischen Entdeckungsreise und des theologischen Diskurses darüber, wie Christologie und Eschatologie heute im christlich-jüdischen Kontext auf biblischer Basis neu formuliert werden können. Dies meint Klappert auch in seinem ersten Satz der Besprechung meiner Christologie mit jenem »WENDEPUNKT in der Geschichte der Christologie, hinter den es aber kein Zurück mehr geben kann und darf«. Ich würde es nicht so fortschrittsbewußt und gesetzlich formulieren, meine aber das Gleiche, wenn ich bekenne, daß die jüdisch-christliche Ursprungsfülle von sich aus einlädt und den reich beschenkt, der sich ihr zuwendet.

Es war jedoch nicht mein einziges Anliegen, Christologie und Eschatologie im gesamtbiblischen Rahmen und im jüdisch-christlichen Kontext neu zu durchdenken. Es war meine Absicht, diese beiden wichtigsten Gebiete christlicher Theologie auf dem Wege sozusagen von Israel zu den Völkern und von den biblischen Ursprungstexten zu den Menschen und Verhältnissen der Modernen Welt zu reformulieren. Was Bertold Klappert und ich in diesem Buch diskutieren, ist also nur die eine Seite der Sache. Wir sprechen über die Ursprungsbedingungen, weniger aber über die nicht minder wichtigen Zielhorizonte der christlichen Theologie.

Mein persönlicher christlich-jüdischer Kontext waren und sind die jüdischen Denker der europäischen Moderne, insbesondere in Deutschland[2]. Ich nenne in biographischer Folge die Namen, die für mein eigenes Denken wichtig geworden sind und denen ich in Dank-

2. Persönlich bin ich durch die Klagepsalmen Israels und durch die Passionsgeschichte des Markusevangeliums in der Zeit meiner Kriegsgefangenschaft zum christlichen Glauben und zur lebendigen Hoffnung gekommen. Vgl.: Ein Ringen mit Gott. Persönliche Meditation über Jakobs Kampf am Jabbok nach Gen 32, 25-32, in: *J. Moltmann*: Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Gütersloh 1997, 11-18. Mir ist auch bewußt, daß die Geschichten, Bilder und Visionen, in denen ich theologisch denke, alttestamentlich und also jüdisch sind. Ohne sie wäre ich theologisch arm dran.

barkeit verbunden bleibe: Das war ab 1950 zuerst *Martin Buber* mit seinem dialogischen Prinzip, seiner Sozialphilosophie und den chassidischen Geschichten, seine Bibelübersetzung muß nicht eigens genannt werden; dann trat ab 1958 *Ernst Bloch* mit seinem »Prinzip Hoffnung« in mein Leben, veränderte mein Denken und erweckte mir den Sinn für die biblischen Visionen der Hoffnung; mit Bloch zugleich lernte ich *Th. W. Adorno* in seiner »Dialektik der Aufklärung« und seiner »Negativen Dialektik« sowie *Walter Benjamin* kennen, über dessen »geschichtphilosophischen Thesen« ich oft allein und mit anderen gebrütet habe; ab 1970 etwa aber wurde für mich »Der Stern der Erlösung« von *Franz Rosenzweig* immer wichtiger, dazu kamen *Gershom Scholem* mit seinen Arbeiten über die jüdische Mystik und *Abraham Y. Heschel* mit seinem Buch über »Die Propheten« und seiner kleinen Perle über den »Sabbat«.

Ich komme nicht – leider nicht – von der biblischen Theologie her wie mein verehrter Freund *Hans-Joachim Kraus* und mein Weggefährte *Bertold Klappert*. Ich bin auch kein Theologe des Alten Testaments, obwohl ich bei *Gerhard von Rad, Walther Zimmerli* und *Hans-Walter Wolff* Vorlesungen gehört habe. Ich kann auch nicht »tora-theologisch« argumentieren, wie *Friedrich-Wilhelm Marquardt* und *Bertold Klappert*, denn ich habe keine Tora-Schule besucht. Ich lese die beiden Testamente des Bundes und des Reiches Gottes nicht als »alt« und »neu« nacheinander, sondern als gleich aussagekräftig nebeneinander und folge damit der reformierten Tradition, die seinerzeit *Arnold van Ruler* in seinem denkwürdigen Buch über »Die christliche Kirche und das Alte Testament« (1955) dargelegt hat. Mit diesen biographischen Bemerkungen habe ich schon meine Grenzen angegeben, die nach Ergänzungen durch andere Theologen bei der Entwicklung der Christologie und Eschatologie in dem genannten Kontext schreien.

Bertold Klappert ist so genau auf meine Ausführungen eingegangen, daß er nicht nur meine bewußten Grundrisse für die Gedankenführung und die Systemaufbauten nachzeichnet, sondern auch meine unbewußten Vorbehalte und Vorurteile aufdeckt. Ein Teil davon ist durch meine theologischen Wege bestimmt, ein anderer Teil durch persönliche Erfahrungen. Ich werde an Ort und Stelle darauf zurückkommen.

Ich folge nun den Ausführungen Klapperts und gehe zunächst im Bereich der Christologie auf zwei Hauptpunkte ein: 1. die ABBA-Rede

Jesu und 2. die Versöhnungstheologie. In beiläufigen Bemerkungen will ich versuchen, antijudaistische Verdachtsmomente und christliche Selbstkasteiungen auszuschließen.

I. Der Weg Jesu Christi

1. »Der Vater unseres Herrn Jesus Christus« und der »Gott Israels«

Ich habe in DER WEG JESU CHRISTI auf Seite 110 geschrieben: »Mit der Einwohnung der Ruach Jahwe tritt Jesus in die Beziehung der Gottessohnschaft zu Gott und nimmt die Beziehung Gottes zu sich als Vaterschaft wahr: Auch dies entspricht ganz der messianischen Tradition Israels«. Bertold Klappert folgt mir darin und gibt dafür auf Seite 116f gute weitere Hinweise aus dem Alten Testament: Israel als erstgeborener Sohn Gottes, der Davidide als Gottes Sohn und die erwartete Anrede des Messias an Gott: »Mein Vater bist du«. Ich fuhr dann fort zu sagen: »Es kommt aber etwas Einzigartiges hinzu, nämlich eine neue Offenbarung des Namens Gottes. Jesus hat in seinen Gebeten bis zur Stunde in Gethsemane Gott immer exklusiv und mit unvergleichlicher Intimität als Abba, mein Vater, angeredet«. Klappert meint nun, ich sei darin »den entsprechenden Thesen Fr. Schleiermachers über A. von Harnack bis hin zu J. Jeremias gefolgt« (114, 117). Das stimmt nicht. Ich habe nur J. Jeremias' Neutestamentliche Theologie zitiert, nicht aber Zinzendorf, Schleiermacher und Harnack. Es ist merkwürdig, daß Klappert, der sonst immer bibeltheologisch argumentiert, an dieser Stelle nicht mehr nach dem Neuen Testament fragt, sondern eine theologiegeschichtlich in der Tat höchst fragwürdige These, wie ich ihm gern zugestehe, kritisiert. Ich habe sie nur gar nicht vertreten. Ich habe die Abba-Intimität Jesu zu Gott so ausgelegt, daß Jesus »nicht nur prophetisch das ferne, hoheitliche Reich Gottes des Herrn, sondern geschwisterlich das nahe, liebevolle Reich seines Vaters verkündigt« habe. Ich dachte bei den Propheten an Jes 55, 8-9 und an Jer 23, 23, berief mich für die

Intimität Jesu zu Gott aber auf »israelitische Weisheitstheologie«. Das hat Klappert in seiner Kritik an der Schleiermacher-Harnack-These, auf die er fixiert war, übersehen. Er spricht ihr gegenüber mit H.-J. Kraus von der »Erwählungsintimität« Israels und über sie hinaus von der »messianischen Intimität des verheißenen Messias Israels im Gegenüber zum Gott Israels« (117). Ich stimme ihm zu, aber brauche ich für diese Erkenntnis eigentlich das Neue Testament, das Markusevangelium »von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« und den Heiligen Geist, der uns nach Paulus rufen läßt: »Abba, lieber Vater« (Röm 8, 15)? Kann ich mir das nach den einschlägigen Texten der Hebräischen Bibel über den erwarteten Messias am Ende nicht auch selbst denken? Es handelt sich doch, wenn ich das recht verstehe, im Gottesverhältnis Jesu nicht nur um eine »Erwählungsintimität« (H.-J. Kraus), auch nicht nur um eine solche in messianischer Zuspitzung, sondern um die Intimität des »eingeborenen Sohnes« zum Vater (Joh 1,18; Mt 11,27). Für die Erwählungsintimität hat die Sohnesbeziehung – »heute habe ich dich gezeugt« – doch wohl nur metaphorische Bedeutung. Für den menschgewordenen Gottessohn und das fleischgewordene Gotteswort aber bedeutet sie mehr. Nach dem Neuen Testament unterscheiden wir dogmatisch in der Gottessohnschaft Jesu zwischen dem »eingeborenen Sohn« und dem »erstgeborenen Sohn«. Die erste Bedeutung ist exklusiv und entspricht Jesu Rede von »meinem Vater«, die zweite ist inklusiv für viele Brüder und Schwestern und entspricht dem Gebet »unser Vater«. In den von Kraus, Klappert und mir angeführten alttestamentlichen Belegen für Israel als Sohn Gottes kommt die zweite Bedeutung zur Geltung, nicht die erste. Die erste ist aber für die neutestamentliche Christologie grundlegend. Wer – was Klappert nicht tut – sie aufgibt und nur noch vom »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« spricht, hebt die Differenz zwischen Christus und den Christen auf. Christus wird dann zu einem Erwählten unter vielen und zum einen Geistträger unter anderen. Es war mein Anliegen zu zeigen, daß Inkarnationschristologie und Geistchristologie keine Alternativen sind, sondern zusammengehören. Ohne Inkarnationschristologie gibt es übrigens auch keine christliche Versöhnungslehre, wie ich an dieser Stelle im Blick auf das unter Abschnitt 2 (148ff) zu Sagende festhalten möchte. Ist Christus nicht der »eingeborene Sohn Gottes«, dann kann sein Leiden am Kreuz nur ein menschliches Leiden oder ein Märtyrerleiden sein, nicht aber

göttliches Leiden. Nur das Leiden Gottes selbst aber kann ein die Welt versöhnendes Leiden sein, weil nur Gott selbst der Sühnende und dadurch Versöhnende in dieser Welt ist.

Es folgt daraus, daß man die Inkarnation des Logos und die Inhabitation des Geistes nicht verwechseln darf, sondern deutlich unterscheiden muß. Nach der hebräischen Schechina-Theologie will Gott »inmitten der Israeliten wohnen«[3]. Gottes Schechina wohnt unter vielen Menschen in Israel wie nach dem Neuen Testament der Heilige Geist in der Vielfalt der Gemeinde Christi einwohnt. Das bedeutet aber doch nicht eine »Fleischwerdung« Gottes in Israel oder die Inkarnation des Heiligen Geistes in der Kirche. Die Rede von einer »Israelwerdung Gottes«, die Bertold Klappert mit Michael Wyschogrod versucht[4] geht nach dem großen Buch von Arnold Goldberg über die Schechinah (1969) weit über alle rabbinischen Traditionen hinaus und kommt mir persönlich wie eine Rückprojektion christlicher Inkarnationstheologie auf Israel vor. Auch im Neuen Testament wird unterschieden: »Das Wort ward Fleisch *und* wohnte unter uns« (Joh 1, 14).

Mein Problem mit der ABBA-Rede Jesu an Gott war und ist nicht ihr Verhältnis zu Israels Gottesrede, sondern das Verhältnis der späteren kirchlichen Gottesrede zu ihr. Ich habe mich dazu in meinem Aufsatz: »Ich glaube an Gott den Vater«. Patriarchalische und nichtpatriarchalische Rede von Gott?[5] ausführlich geäußert. Erst durch Laktanz und seine Schrift »Vom Zorne Gottes« zu Beginn des »konstantinischen Zeitalters« kam es zur Verschmelzung des Gottes Jesu mit dem römischen Vatergott und Göttervater, der immer »Herr« und »Vater« zugleich ist und darum stets »zu fürchten« und »zu lieben« sei. Es muß aber auch schon vorher der ABBA-Ruf aus den Gemeinden im römischen Reich verschwunden sein, den Paulus noch in Galatien (Gal 4, 6) und Rom (Röm 8, 15) als Gebetsruf der Charismatiker ge-

3. Vgl. *B. Janowski*: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen 1993.
4. Vgl. *M. Wyschogrod*: Inkarnation aus jüdischer Sicht, und *B. Klappert*: Israel – Messias/Christus – Kirche. Kriterien einer nicht antijüdischen Christologie, EvTH 55, 1995, 13-27 und 64-87.
5. Zuerst EvTh 43, 1983, 397-415, dann in: *J. Moltmann*: In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 25-44.

hört haben muß. Während die hebräischen Worte »Amen« und »Halleluja« bis heute in der christlichen Liturgie geblieben sind, sind ausgerechnet »ABBA« und »MARANATHA« verschwunden. Das ist wohl kein Zufall: es ging die Vaternähe Gottes und auch die Reichsnähe, aus der Jesus lebte und wirkte, verloren. An die Stelle des Vaters, der in dem Sohn präsent ist (Joh 14, 10), trat der Vater, der »im Himmel ist«. An die Stelle der messianischen Endzeit trat der Zeitlauf der Geschichte. Erst heute kommt z. B. in Taizé und in den Pfingstgemeinden das ABBA-Gebet wieder zum Tragen. Und genau damit kommt die Christenheit aus der christlich-römischen Kultursynthese des »Christentums« wieder in die Nähe zu Israel.

Nicht nur Gleichheit, sondern auch Verschiedenheit kann Gemeinschaft stiften. Zwar gesellt sich »gleich und gleich« gern, aber das Gleiche wird auf die Dauer dem Gleichen auch gleichgültig. Wer auf der Basis von Gleichheit Verschiedenheiten wahrnimmt, wird sich wechselseitig interessant und respektiert sich gegenseitig. Die Christenheit – »aus Juden und Heiden« – ist aus Israel heraus entstanden und doch nicht mit Israel identisch, wie auch Klappert meint. Diese differente Nichtidentität hat zum Antijudaismus im Christentum geführt, das ist wahr. Aber dieser kann nicht dadurch überwunden werden, daß man jene Differenz aufgibt. Die Christenheit ist kein Judentum für Heiden »leicht gemacht«. Die Christen gehörten von Anfang an auch nicht zu den »Judengenossen«, den heidnischen »Sympathisanten« der Synagogengemeinden. Die Christenheit war etwas Eigenes und in der Geschichte Israels einzigartig Neues. So etwas wie die Entstehung einer missionarischen Christenheit hat es vorher und nachher in Israel nicht gegeben, auch die jüdischen messianischen Bewegungen sind kaum vergleichbar. Um es klar zu sagen: Der Gott Israels vermittelt sich seinem Volk durch die Tora; der Vater Jesu Christi vermittelt sich den Völkern durch das Evangelium. Klappert hat ganz recht, wenn er sagt, das Bekenntnis zum Messias Israels seitens der Judenchristen sei »ursprünglich ein Neues *im Judentum*« gewesen. Ich füge hinzu: die Erfahrung des Heiligen Geistes im Hören auf das Evangelium Christi durch Heiden, die daraufhin »ABBA, lieber Vater« beten und sich als »Gottes Kinder« wissen, ist das ursprünglich wirklich Neue im Judentum, das nach den Verheißungen der Propheten Israels über die Grenzen der Erwählung und den »Zaun Israels« in der Tora hinausführt und bis heute hinausgeführt hat. Die Mission und Ausbreitung der

Heidenchristenheit ist nicht »jenseits des Judentums und erst recht nicht gegen das Judentum«, wie Klappert es nur von den Judenchristen sagt. Die Hebräische Bibel und mit ihr der Name Gottes ist durch die Heidenchristenheit vielmehr unter die Völker gebracht worden bis an die Enden der Erde und bis ans Ende der Zeit. Es ist eine Sache, »das Jüdische des Evangeliums herauszufinden«, wie mein Kollege *Stefan Schreiner* sagt, ein anderes aber, das Universale des Evangeliums unter die Völker und in die Zukunft der Menschheit zu bringen. »Rückkehr zu Israel«[6] kann nur heißen: hinaus zu den Völkern, der Menschheit und allen anderen Geschöpfen Gottes.

Das Verhältnis von Israel und Kirche haben sich jüdische und christliche Gelehrte immer wieder an dem rabbinischen Spruch (bSan 97 a) klar gemacht: »Es gibt 3 Epochen: 2000 Jahre Tohuwabohu, 2000 Jahre der Tora vom Sinai, 2000 Jahre des messianischen Reiches« und danach die kommende Welt, »die nur Schabbat ist, die Ruhe des ewigen Lebens«[7]. Dieser Spruch wurde schon von Melanchthon und seinen Schülern Peucer und Pezel verwendet, um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium so zu beschreiben, daß das Evangelium die Zeit des Gesetzes ablöst. Auch Leo Baeck hat den alten Spruch aufgenommen, um umgekehrt zu schließen: »Wenn die Tage des Messias beginnen, gehen die Tage der Tora zu ihrem Ende. Und wenn umgekehrt, das Gesetz, die Tora, noch ihre Gültigkeit behält, so ist damit gesagt, daß der Messias noch nicht erschienen ist«[8]. Bei den christlichen Gelehrten liegt der Fehler darin, daß sie die Zeit des Evangeliums mit dem »messianischen Reich«, dem »tausendjährigen« Friedensreich Christi identifizieren und darum die Tora abrogieren und die Kirche an die Stelle Israels setzen. Die Zeit der Evangeliumsverkündigung und der Geistausgießung ist aber noch nicht die Zeit des Reiches Christi, sondern erst deren Ankündigung und Anfang im Übergang. Der Fehler bei Leo Baeck

6. *H.-J. Kraus*: Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog, Neukirchen 1991.
7. Ich übernehme ihn hier in der Fassung von *Leo Baeck*, wie sie *St. Schreiner*: L. Baecks Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (zweiter Teil), in: Orientierung 61, 1997, 35 referiert.
8. Ebd.

ist, wenn ich das bei allem Respekt so sagen darf, daß er keine Zeit des Übergangs zwischen der Herrschaft der Tora vom Sinai und den Tagen des Messias sehen konnte und darum nur ein »noch gültig« für die Tora und ein »noch nicht erschienen« für den Messias annehmen konnte. Das Evangelium aber ist die vorauslaufende Ankündigung des Kommens Gottes (Jes 52, 7) und darum die Parusie des kommenden Messias im Wort, das Glauben weckt und Hoffnung begründet. Es gehört nach jenem alten rabbinischen Wort also in den Übergang von der Tora des Sinai zu dem messianischen Reich. Das Evangelium Christi ist die *praeparatio messianica* der Völker und der irdischen Verhältnisse für die Ankunft des messianischen Friedensreiches. Es gehört zur Differenz in der Gemeinschaft, daß nicht für alle das Gleiche gelten muß. Was für die Christenheit aus den Völkern im Evangelium und im Geist »schon erschienen ist« – »das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen« (1 Joh 1, 2) – kann für Israel auch »noch nicht erschienen« sein. Das liegt nach Paulus nicht am Unglauben oder Unwillen der Juden, sondern am Willen Gottes, der erscheinen läßt oder nicht erscheinen läßt und sich dabei etwas gedacht hat (Röm 11, 25 ff)[9].

Ich möchte zum Schluß dieses Abschnitts die These aufstellen, daß diejenigen die Bergpredigt Jesu Christi mißverstehen, die sie antijudaistisch verstehen, seien sie Christen oder Juden. Dasselbe gilt m. E. von der Freiheit des Glaubens, von der Paulus sagt: »Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes« (1 Kor 3, 21.23). Wer diese Freiheit für antijudaistisch hält, kennt sie nicht. Es handelt sich nicht um eine heidnische Freiheit von dem Gesetz, sondern um die messianische Freiheit des Glaubens, in dem sich der Sinn des Gesetzes Gottes erfüllt, wie die theologische Begründung sagt, die Paulus gibt. Im Vater Jesu Christi ist der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« präsent. In dem Herrn Jesus Christus ist der befreiende »Herr« des 1. Gebotes präsent. In Jesus dem Heiland der Völker ist der Christus Israels und damit Israel selbst präsent. Es ist die Christusgemeinschaft selbst, die uns in die hoffnungsvolle Gemeinschaft mit Israel bringt. Nach der schrecklichen Geschichte destruktiver, weil nicht ausgehaltener Dif-

9. Vgl. dazu ausführlicher *J. Moltmann*: Jesus zwischen Juden und Christen, EvTh 55, 1995, 49-63.

ferenz der Christenheit zum Judentum, kann die ausgehaltene Differenz produktiv für Christen und Juden und von ihnen gemeinsam für die Welt gestaltet werden[10].

2. Stellvertretung – Sühne – Versöhnung: Vorbehalte und Fragen

Als zweiten Schwerpunkt der theologischen Diskussion über meine Christologie und Eschatologie stellt Bertold Klappert die Versöhnungslehre heraus und dies aus zwei Gründen: der bibeltheologischen Sühne-Versöhnungsthese, die man die »Tübinger« nennt, weil sie von meinen Kollegen Hartmut Gese, Peter Stuhlmacher, Otfried Hofius, Martin Hengel und Bernd Janowski vertreten wird, und dann natürlich der Versöhnungslehre Karl Barths. Er hält die These Ernst Käsemanns, daß die Sühnopfervorstellung bei Paulus nur judenchristlich-*traditionell* sei, die ich wiederholt habe, einfach nicht für wahr, sondern das Gegenteil für richtig (S. 124). Im Blick auf die Versöhnungslehre Barths geht unsere freundschaftliche Differenz auf frühe gemeinsame Bonner Jahre zurück: Ist die Eschatologie nach Barths Versöhnungslehre nur die endgültige »Enthüllung« dessen, was Christus am Kreuz für die Versöhnung der Welt mit Gott schon »vollbracht« hat, oder ist sie die »Erfüllung« der in Christi Tod und Auferweckung von den Toten verheißenen »Verwandlung« aller Dinge? (vgl. hier S. 59, 112, 134).

10. Die Behauptung, daß schon der »Antijudaismus« des Christentums überhaupt zur Schoa von Auschwitz geführt habe, klingt aus deutschem Mund wie der Versuch, die eigene Schuld in der Kollektivschuld einer großen Institution und ihrer langen Geschichte zu verstecken. Es war aber nicht das skandinavische, amerikanische, afrikanische oder asiatische Christentum, das für Auschwitz verantwortlich ist, sondern einzig und allein das deutsche Christentum und dieses weniger als Christentum, sondern eher als völkische Häresie desselben und als politischer Messianismus des »Dritten« oder »Tausendjährigen Reiches«. Über jüdische und christliche Theologie »nach Auschwitz« vgl. *J. Moltmann*: »Die Grube« – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz, in: Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 155-173.

Ich kann die erste Frage nicht exegetisch-historisch beantworten. Es ist jedoch keineswegs so, daß eine »Wolke von Zeugen« aus der neutestamentlichen Wissenschaft die falsche These eines einsamen Käsemann widerlegt habe[11]. Ich habe sie bei Ferdinand Hahn auch gefunden. Mein Problem ist nicht das historische, sondern das logische:

– Versöhnung setzt Sühne, Sühne einen Bundesbruch, »Sünde« genannt, und diese Sünde einen Bund voraus, der durch Sühne wiederhergestellt werden soll, damit der bundesbrüchige Sünder mit dem Gott des Bundes versöhnt wird. In den gängigen Opferreligionen der Völker muß der Sünder oder seine Sippe das Sühnopfer leisten, nach biblischer Vorstellung stiftet Gott selbst das Sühnopfer und versöhnt die Sünder mit sich. Das ist für Israel im Gottesbund recht und gut, auch für Judenchristen, die dem Bund angehören. Aber für die Völker und Menschen, die nie diesem Bund angehört haben und ihn nicht einmal kennen, ist die Übertragung unverständlich. Wie also wird aus dem partikularen, bundesinternen Versöhnungsgeschehen Israels eine universale »Versöhnung der Welt« (2 Kor 5, 19)? Entweder deutet man Israels Gottesbund als geschichtliche Offenbarung des universalen Bundes Gottes mit seiner ganzen Schöpfung oder als Vorausdarstellung seines Bundes mit der erneuerten Schöpfung oder irdisches Abbild seines idealen Bundes mit der Menschheit. Jede dieser Möglichkeiten führt zur Auflösung der besonderen Einzigartigkeit Israels ins Allgemein-menschliche. Auch die Logik des Paulus, daß eben allen Menschen das Gesetz des Gottesbundes in Gestalt des Gewissens ins Herz geschrieben sei und sie darum alle Sünder sind, hat diese Konsequenz. An anderer Stelle scheint Klappert den gesetzlichen »Tun-Ergehens-Zusammenhang« – »wie man sich bettet, so liegt man« – tora-theologisch als ein Weltgesetz zu verstehen (S. 58). Das ist mir ganz unverständlich. Wäre es so, dann müßte das uralte indische KARMA-Gesetz aus Israels Tora stammen, oder ist es umgekehrt? Außerdem besteht der »Tun-Ergehens-Zusammenhang«, wenn er überhaupt besteht, ohne Gott automatisch aus sich heraus, wie alle einschlägigen Sprichwörter be-

11. Zu Käsemanns These im Rahmen seiner ganzen Theologie vgl. jetzt *P. Fr. M. Zahl*: Die Rechtfertigungslehre Ernst Käsemanns, Calwer Theologische Monographien Band 13, Stuttgart 1996.

weisen. Sollte aber Gott ihn garantieren, warum geht es dann den Gottlosen gut und den Gottesfürchtigen schlecht?

Es wäre gut, wenn sich die Vertreter der Sühnopferthese zum Universalismusproblem äußern würden.

– Das zweite logische Problem liegt darin, daß Christus zwar »gestorben, viel mehr aber auferstanden ist«, das Sühnopfer aber die Sünden aus der Welt tragen muß und gerade nicht auferstehen kann und wiederkehren darf. Mit der Sühnopferthese kann man im begrenzten Rahmen gewiß die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi »für uns«, »uns zugute« und »an unserer Statt«, darstellen, aber überhaupt nicht die Heilsbedeutung seiner Auferstehung »für unsere Gerechtigkeit«. Anselms Satisfaktionstheorie, die in Confessio Augustana IV leider aufgenommen worden ist, kennt keine Auferstehung Christi, sondern ist auf Kreuzestheologie beschränkt. Auch moderne Versöhnungstheologien von Barth, Bultmann, Rahner u. a. beschränken die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi von den Toten auf die »Offenbarung« der Heilsbedeutung seines Kreuzestodes. Das aber widerspricht nicht nur dem Osterzeugnis des Neuen Testaments, sondern auch der Einmaligkeit und Endgültigkeit des Todes Christi (Röm 6, 10), die doch auch Klappert unterstreicht. Durch Sühnopfer und Versöhnung wird dann nur wiederhergestellt (re-conciliare), was zerbrochen wurde, aber die Zerbrechlichkeit des Bundes selbst nicht aufgehoben, so daß Bundesbruch und Versöhnungstat zu endlosen Wiederholungen verkommen müssen. Ich halte demgegenüber an dem Mehrwert der Heilsbedeutung der Auferstehung fest und ordne die versöhnende Kraft des Todes Christi in sie ein. Die Gottesgerechtigkeit kann nicht auf die »Vergebung der Sünden« reduziert werden, wie es das orthodoxe Luthertum getan hat. Die »Vergebung der Sünden« ist nur der Anfang der »Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung« aus dem Geist der Auferstehung. Auch das Abendmahl ist mehr als ein Sühnopfermahl zur Vergebung der Sünden[12], es ist – wie die orthodoxe Liturgie beweist – das Mahl des auferstandenen Christus und also ein eschatologisches Freudenmahl des Reiches Gottes. Kreuzestheologie, die nicht in die größere Auferstehungstheologie eingebettet ist, ist ein Trauerspiel.

12. Vgl. jetzt *Wir Frauen und das Herrenmahl*, Herausgegeben von der Frauenarbeit der Württembergischen Landeskirche, Stuttgart 1996.

Was nun die theologische Versöhnungslehre angeht, so muß ich wohl bekennen, daß ich bewußt und noch mehr unbewußt hinter dem großen Theologen der Versöhnung im 20. Jahrhundert *Karl Barth* die Schatten des großen Philosophen der Versöhnung im 19. Jahrhundert *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* gesehen habe und mich immer auch mit ihm auseinandergesetzt habe, wenn ich mich mit Barth auseinandersetzte. Ich mag Barth mit diesem Hintergrundsbild Unrecht getan haben, glaube aber immer noch, daß er mehr Licht von Hegel empfangen hat, als er selbst wußte. Wie dem nun in der Barthauslegung auch sei, meine jüdischen Gesprächspartner, von denen ich gelernt habe, kamen überwiegend aus der Hegelkritik. *Ernst Bloch* wollte von der abgeschlossenen Systemdialektik der Logik und Rechtsphilosophie des alten Hegel auf die revolutionäre Prozeßdialektik des jungen Hegel der »Phänomenologie des Geistes« zurückkommen[13]. *Franz Rosenzweig* hatte seine Dissertation über den Staatsbegriff Hegels geschrieben. *Theodor W. Adorno* widerlegte die Versöhnungsdialektik Hegels mit seiner »Negativen Dialektik« des unversöhnten Leidens nach Auschwitz. Auch *Walter Benjamin* setzte sich Zeit seines Lebens mit Hegels »Vernunft in der Geschichte« auseinander. Sie alle versuchten, auf der linkshegelianischen Linie zeit- und sozialkritisch zu denken und den rechtshegelianischen Konservativismus – »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« – zu widerlegen[14]. Der Kulturprotestantismus von *Richard Rothe* über *Ernst Troeltsch* führte zu den verhängnisvollen Volksgeist-«Ideen von 1914«, mit denen der 1. Weltkrieg zum Kulturkampf erklärt werden sollte, und ging mit größter Unvernunft in diese modernen Schrekken der Geschichte. Um sich in Deutschland aus dem Fortschrittsglauben an die Vernunft in der Geschichte und dem Triumphalismus einer schon »versöhnten« und alles in allem schon »vernünftigen« oder gar »christlichen« Wirklichkeit zu befreien, mußte man Hegel kritisieren. In meinen eigenen Auseinandersetzungen begegnete mir der konservative Rechtshegelianismus in so verschiedenen Geistern wie *Wolfhart Pannenberg* und *Trutz Rendtorff*, der eine mit der »Offenbarung als Geschichte«, der andere mit der neuprotestantischen Theolo-

13. *E. Bloch*: Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1952.
14. *G. W. F. Hegel*: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Vorrede S. 14, ed. J. Hoffmeister, Berlin 1956.

gie als »Theorie des modernen Christentums«. Von beiden wurde jenes Negative, das auch nach Hegel selbst keine Vernunft in sich haben kann und in keine Prozeßdialektik eingeht, nicht so wahrgenommen, wie ich es in den Schrecken der Geschichte – 1. Weltkrieg, 2. Weltkrieg, »Auschwitz« und »Hiroshima« – sah[15]. Obwohl Karl Barth ganz und gar nicht zu dieser rechtshegelianischen Linie gehörte, war mir auf jenem Hintergrund die Theologie von der »jetzt schon« in Christus »objektiv« von Gott und mit Gott »versöhnten Welt« nie ganz geheuer. Wie leicht konnte sie zu einer Versöhnung mit dem Leiden statt zum Protest gegen es führen![16] Wenn die Welt objektiv von Gott schon »versöhnt« ist, kann Glauben doch nur noch ein subjektives Erkennen dieses objektiven Tatbestands sein. Das aber war mir immer zu wenig. Frieden mit Gott bedeutet Unfrieden mit einer friedlosen Welt, hatte ich von meinem Lehrer *Hans Joachim Iwand* in seiner Göttinger Zeit gelernt. Glaube, der mit Gott versöhnt, ist also immer schon Protest gegen Gewalt, Unrecht und Leid in dieser gottlosen Welt und eher der Anfang eines neuen Lebens mitten im alten Leben, als eine Versöhnung mit der Wirklichkeit, wie sie ist. Bertold Klappert hat mit großer Kenntnis auf ähnliche Aussagen in dem 2. Teil der Versöhnungslehre Barths hingewiesen. Wenn es denn Karl Barth auch so gemeint hat, ist das wunderbar und eine große Hilfe. Ich hatte ihn nach den von mir zitierten Stellen bisher nicht überall *so* verstanden, aber das muß ja nicht an Barth liegen. Den Grundgedanken der »Antizipation«, mit dem Barth Versöhnung und Parusie Christi ins Verhältnis setzt, habe ich gern aufgenommen.

Ich muß hinzufügen, daß ich meine Einzelkritik an einzelnen Aussagen Barths nie als Gesamtkritik an seinem theologischen Lebensweg und seinem Lebenswerk verstanden wissen wollte. Es ist darum nicht hilfreich, gegen das eine Zitat von Barth ein anderes, anderslautendes Zitat zu setzen. Damit verwickelt man Barth nur in Selbstwidersprüche und das hat er nicht verdient. Karl Barth wird gerade in seinen Wendungen, seinen Abbrüchen und Neuansätzen auf seinem theologischen Lebensweg interessant und liebenswür-

15. Ich habe von beiden »Geschichtstheologen« nie ein Wort zu »Auschwitz« gelesen.
16. *U. Hedinger*: Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung, Zürich 1968.

dig, nicht aber als stilisiertes Monumentaldenkmal[17]. Ich möchte mich später einmal biographisch zu Karl Barth und meinem wechselvollen Verhältnis zu seiner Theologie und auch zu dem singulären, immer wieder erstaunlichen Phänomen der »Barthianer«, zu denen Bertold Klappert nicht gehört, äußern.

II. Das Kommen Gottes

Ich würde nun gern den reichen Ausführungen Klapperts zu meiner Eschatologie folgen. Das aber würde auf weite Strecken nur meine große Dankbarkeit für ergänzende und verbessernde Bemerkungen bringen können. Mit besonderer Begeisterung habe ich den Abschnitt 29ff II/2 über die protestantische Tradition in der personalen Eschatologie, über das »Wachen« der Toten in Christus bei Calvin, Bonhoeffer und insbesondere bei Ragaz gelesen und gewünscht, ich hätte das alles vorher gewußt. Auf den Vorschlag von *Leonhard Ragaz* zu einem Fest der Allversöhnung und Einbringung aller Dinge nach Pfingsten werde ich in anderem Zusammenhang noch einmal zurückkommen, denn es ist ganz unbefriedigend, im Advent mit großen prophetischen Visionen zu beginnen, dann Menschwerdung, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi sowie die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch zu feiern und das Kirchenjahr mit den mageren Allerheiligen/Allerseelentagen und einem traurigen oder tröstlichen Toten- oder Ewigkeitssonntag zu beenden. Für alle weiteren Anregungen, die ich dem Mitdenken Bertold Klapperts empfangen habe, kann ich hier nur pauschal danken. Doch mit seiner Schlußthese gegen meine Schlußthese (94ff) muß ich mich gerade deshalb um so gründlicher auseinandersetzen.

Er meint, ich habe mich um eine »Integralisierung aller Dimensionen der Eschatologie in eine kosmische Eschatologie« bemüht

17. Ich habe mich zu K. Barths Lehre von Schöpfung und Bund ausführlich geäußert in: Schöpfung, Bund und Herrlichkeit. Zum Gespräch über Karl Barths Schöpfungslehre, EvTH 48, 1988, 108-127, jetzt in: In der Geschichte des dreieinigen Gottes, a.a.O., 173-193.

(95). Das ist nur im Blick auf die personale und die geschichtliche Eschatologie so, denn es ist eine etwas banale Feststellung, leider oft mißachtet und dennoch wahr, daß wir Menschen zwar auf die Natur und das Leben der Erde angewiesen sind, aber die Natur und das Leben der Erde nicht auf uns. Die Menschen sind eine spätgeborene Spezies des irdischen Lebens. Also hängt das Leben der Erde nicht von uns, sondern wir vom Leben der Erde ab. Sind die Menschen nach dem biblischen Schöpfungsbericht das letzte Geschöpf, so haben sie die Existenz aller anderen Geschöpfe zur Voraussetzung, sind auf sie angewiesen und also von ihnen abhängig, nicht aber jene von ihnen. Schließlich beginnt alles Dasein mit der Schöpfung von Himmel und Erde (Gen 1, 1) und endet mit der Vision eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« (Offb 21, 1). Das »integrale Symbol« für die Eschatologie ist aber nach meinem Buch gar nicht die kosmische Eschatologie, sondern die »göttliche Eschatologie« (Kap. V: Herrlichkeit).

Damit spitzt sich die Diskussion auf die Frage zu, ob »Gottes Herrlichkeit« das integrale eschatologische Symbol ist oder das »Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, also die kommende Gottesherrschaft«, wie Klappert zeigt (95). Ich habe mich schon in der Schöpfungslehre GOTT IN DER SCHÖPFUNG 1985 mit Barths Grundentscheidung – der Bund ist der innere Grund der Schöpfung, die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes – auseinandergesetzt. Sie ist modern und anthropozentrisch. Der innere Grund der Schöpfung wie des Bundes ist für mich der Schabbat und dieser weist beide auf das Kommen Gottes in seiner Herrlichkeit hin, der in der neuen Schöpfung und im Bund mit allen seinen Geschöpfen »zur Ruhe kommen« will. Auch nach dem alten rabbinischen Spruch, den *Leo Baeck* zitiert, folgt auf die »zweitausend Jahre des messianischen Reiches« die »kommende Welt«, die »nur Schabbat ist, die Ruhe im ewigen Leben«. Diese eschatologische Schabbatruhe des Schöpfers, der in seiner vollendeten Schöpfung einwohnt, »Reich Gottes« zu nennen, kommt mir undeutlich und einseitig vor. Denn im Reich Gottes kommt die geschichtliche Gottesherrschaft, die malkuth Jahwe und die Herrschaft Christi, zur Vollendung, aber die Verherrlichung, die Gott von allen seinen Geschöpfen empfängt, und die kosmische communicatio idiomatum – Gott in der Schöpfung, die Schöpfung in Gott – kommen damit nicht zum Ausdruck.

Es ist nach Offb 21, 11.23 klar, daß es Gottes Herrlichkeit ist, die alles durchdringt. Ich verstehe auch nicht, warum Klappert bei den ersten drei Bitten des Vaterunser als »systematische Leitlinie« (97) stehenbleiben will und nicht bis zur Doxologie – »*denn* dein ist das Reich und die Kraft *und die Herrlichkeit*« – weiterbeten will, ist sie doch die Begründung der Bitten. Ziel jeder Gottesherrschaft ist die *Doxologie Gottes* und die Vollendung des Reiches Gottes ist die ewige Doxologie, wie das Ziel der »Reichsübergabe« von Christus, dem Sohn, an Gott den Vater in 1 Kor 15,28 und des universalen Christusbekenntnisses »zur Ehre Gottes des Vaters« Phil 2, 11 zeigen. Ich verstehe nicht ganz, warum Bertold Klappert und ihm folgend nun auch *Christian Link* so kurz vor dem Ende abbrechen und beim Übergang von der Christusherrschaft zur Gottesherrschaft stehen bleiben wollen. Wenn man das *Reich Gottes* zum zentralen eschatologischen Symbol macht, muß man sich fragen lassen: Welches Reich Gottes, das *regnum naturae* oder das *regnum gratiae* oder das *regnum gloriae*? Eschatologisch kann nur das *regnum gloriae* gemeint sein. Ist es so, dann hat Bertold Klappert keine »Gegenthese« zu meinem Schlußkapitel über *die Herrlichkeit* aufgestellt, sondern meint dasselbe wie ich.

Der tiefere Grund mag bei Klappert jedoch darin liegen, daß er auf den letzten Seiten bevorzugt »der Gott Israels« sagt, wo im Neuen Testament »der Vater Jesu Christi« genannt wird. Nach 1 Kor 15, 28 übergibt Christus der Sohn die BASILEIA an Gott den Vater, auf daß Gott sei alles in allem. Damit hört er zwar auf, »Herr« zu sein, er bleibt aber der ewige Sohn des ewigen Vaters, denn er vollendet seinen Sohnesgehorsam in dieser Reichsübergabe. Wenn in der Offenbarung der Name Gottes genannt wird, ist immer der Vater Jesu Christi gemeint, was dem Sprachgebrauch des Paulus entspricht. Mit »Dein Wille geschehe« ist im Vaterunser-Gebet Jesu doch der Wille seines »Vaters im Himmel« gemeint. Ich habe schon gesagt, daß im Vater Jesu Christi »der Gott Israels« präsent und in seinem Willen also auch dessen Tora zur Geltung kommt, aber mir geht das Zeugnis des Neuen Testaments verloren, wenn ich so auf Israel reduziere, wie es Klappert vorschlägt. Die »göttliche Eschatologie« der HERRLICHKEIT beziehe ich doch auf den dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, dem seit alters her in der christlichen Liturgie die Doxologie gesungen wird. Daß dies weder antijudai-

stisch gemeint ist noch so ausgelegt werden kann, habe ich in TRINITÄT UND REICH GOTTES 1980 nachzuweisen versucht. Aber hier sind im Gespräch mit jüdischen Gelehrten viele Re-visionen und neue Visionen möglich und zu erwarten. Bertold Klappert gebührt Dank dafür, daß er auf diesen Weg insistiert und vorangeht.